

Ph. Sp. 259^m

R

Euchariston.

Ueber

das Verhältniss

der göttlichen

Welt

zur ausserweltlichen

Gottheit.

*Ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε ἐν
παντὶ εὐχαριστεῖτε.*

I. Thess. V. 17.

Breslau,

bei Willibald August Holäufner

1820.

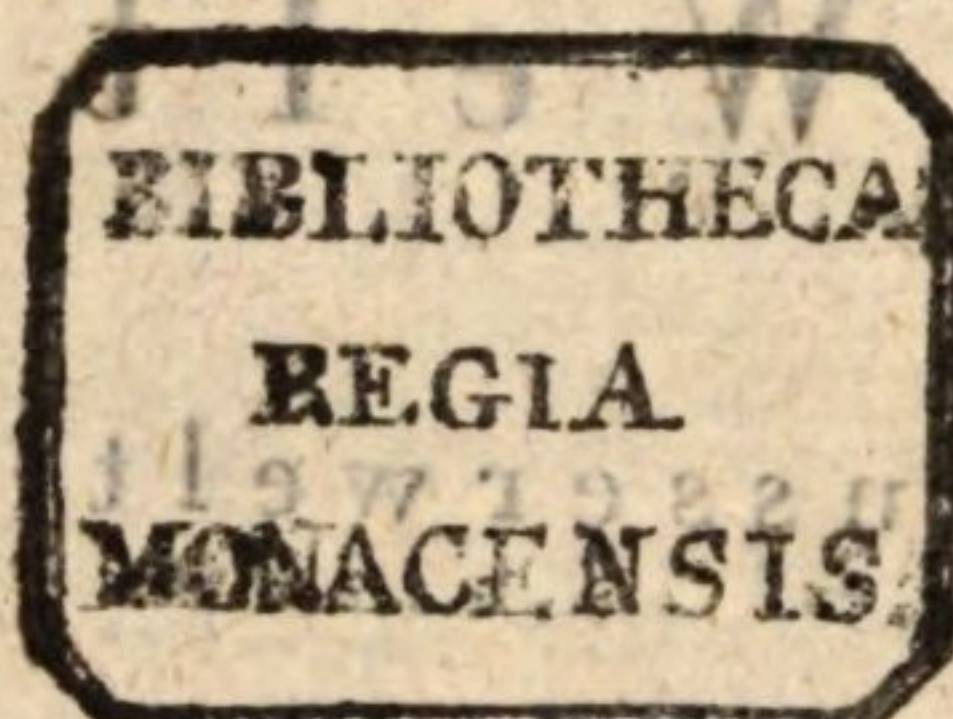
18 D

Euchartium.

Ueber

das Verhältniss

der göttlichen



Gottlieb.

J. Thess. V. 17.

Breslau,

bei Wilhelm August Hölzer

1820.

Nimm auf mit Liebe was, aus ihr entsprungen,
nur Gleiches will, o Freund! — Was jetzt und immer
gedeihn wird nur in Mild' und Freundlichkeit,
das giebt sich hier, so wie es sich gefunden. —
Begraben lag und liegt die Welt in Hass,
Gepanzert und gewappnet muss durch's Leben
ein Jeder schreiten, dem das Heil'ge wahr
und Wahrheit heilig ist. — Doch unvergänglich
und siegreich bleibt die Urkraft aller Kräfte,
die göttliche, die sanfte immergleiche,
die Alles überwindet ganz von selbst. —
Der, dem sie gleicht, ist über Zeitenwechsel
erhaben; — unaussprechlich weit und tief
liegt unter ihm das Streben dieser Erde
und aller Sonnen und des Weltenheers.
So lass uns denn zu Ihm in Demuth aufschaun,
und Anbetung sey unsre erste Pflicht!

Soll aber jene Kraft, die Ihm so gleiche,
die sich're Weltenüberwinderinn,
die auch im Menschen lebt, von Ihm, dem Ew'gen,
sich darum lösen, und verwaiset stehn? —

Wenn hierin Dir ein Freund, sonst gleichen Sinnes,
fast Gegner wird: hat dennoch Drang zum Wahren
bei Dir sein Erstes Lob! und mit dem Blicke,
dem reichbegabten, sieht von Weitem schon
Dein Geist, wie er mit unbefangner Heitre
Dir sagen möchte: Nein, wie hehr und hoch
das Höchste immer sey, — den Blick zum Vater,
dies Recht der Kindschaft lass' ich mir nicht nehmen!

I.

G l a u b e

als

i n w o h n e n d e K r a f t

der

M e n s c h h e i t.

Glance

inward and outward

Memorandum

Ursprünglichkeit des Glaubens.

Der Glaube an Gott ist die köstlichste Mitgift, welche das Menschengeschlecht mit auf die Welt bringt. — Schon in dem Bewohner der Wildnisse, ist dieser nur nicht den unvernünftigen Thieren allzuähnlich, regt sich die dunkle Ahnung eines höhern Wesens, und bei Völkern, bei Menschen, die solcher Wildheit entsagten, steigert sich allgemein jene Ahnung zu mannichfach gestaltetem Glauben; der, so menschlich-bilderreich, ja so wunderbar, er sich oft ausdrücken mag, doch immer eine Grund-Eigenschaft des Gemüths ist, die nur im Entarteten erlischt oder unwirksam wird. Nur wer aus dem Schlamm noch nicht hervorkam, oder von erkünstelter Höhe in solchen zurücksank, kann als Ungläubiger eine, wenigstens scheinbare, traurige Ausnahme darstellen. — O armes Menschengeschlecht, wenn nicht der beseligende Born des göttlichen Grundgefühls überall aus deinem Innern, aus der Tiefe der Seelen hervorquölle! wenn erst die Schulen deiner Weisen zur Gottesverehrung dich anleiten und abrichten müssten!

Möchten alle die tiefforschenden Schriftgelehrten, die zwar nicht mehr das Daseyn eines höhern Wesens zu beweisen, aber doch seine Mög-

lichkeit in Beziehung auf die Welt in's Licht zu setzen streben, es mit Dank erkennen, mit Dank gegen den Schutzgeist der Menschheit, dass die Ungelehrten von der Hauptsache ohnehin schon überzeugt sind, und auf solche Beweise oder Ausmittelungen nicht erst damit gewartet haben; ja dass ohne solches segenreiche Vorurtheil alles Demonstrieren und Deduciren, und, so wie alles Zweifeln und Erschüttern, so auch alles Predigen und Befestigenwollen durchaus nichtig und nutzlos seyn würde!

Soll aber darum, weil der Glaube an Gott fester steht als alle Gottesgelahrtheit, über Gott gar nicht gedacht werden? Soll, weil das Gemüth der wahre feste Grund der ganzen Menschenseele ist, und früher schaffend wirkt als jedes andere höhere Seelenvermögen, darum der später wirkende Geist im Menschen das nicht beleuchten dürfen, was dunkel aus des Gemüthes geheimnissvoller Tiefe hervorging? — Fern sey von dem denkenden Geiste solche Trägheit; aber eben so fern auch der frevelnde Zweifel, der selbst die Grundüberzeugung der grossen Familie vernünftiger Erdenbewohner umzustürzen sich gelüsten liesse! — Die Frage: Ob? ist sinnlos, weil sie der Menschheit Hohn spricht; welcher ein Mensch nicht entsagen wollen kann. Nur die Frage: Wie? wäre sie auch zu hoch für ihn, ziemt dem vernünftigen Erdensohne. Achtend das Heiligthum der ursprünglicheren, dem grossen Ganzen des Vernunftgebietes unvertilgbar inwohnenden lebendigen Ueberzeugung, mag dann fernerhin die Forschung auch an dem Schwersten sich versuchen.

Nat u r g l a u b e.

Selbst hervorgetreten aus der Fülle des schaffenden Naturlebens, ist die Menschenseele von eben diesem nicht eigentlich getrennt, und noch viel weniger ihm entgegengesetzt. Ihrer angeborenen Neigung überlassen, fühlt sie sich befreundet mit der Umgebung; ja sie hängt an der grossen und milden Natur wie ein fröhliches Kind an der Brust seiner Mutter, und trinkt belebende Kraft und beglückende Sehnsucht und Ahnung. Denn nicht zufrieden mit dem Erlangten, sondern immer weiter strebend in der Entwicklung, trachtet nach Höherem die Seele der Natur wie die Seele des Menschen. Und wie das Kind nichts kennt, das höher wäre als die freundliche Macht der Aeltern, zu welcher es mit Ehrfurcht hinaufblickt; so kennt in ihrer Kindheit die Seele des Menschengeschlechts zunächst nichts Höheres als die Natur, diese Göttliche, diese hehre Mutter alles Lebendigen.

Aber nicht etwa der Mensch allein lebt, und was sich reget durch die Kraft der Glieder; — es lebt auch die still sich entfaltende Blume, der flüsternde Hain, der dunkle schweigende Wald; — ja Felsen und Ströme, Wolken und Meer, alle Höhen und alle Tiefen sind lebendig dem jugendlich frischen in frohes Betrachten versunkenen Gemüthe, begabt mit klarem Spiegel kräftiger Sinne. — Wie könnte hier schweigen, oder sich beschränken, die dichtende und bildende Seelenkraft? muss sie nicht, wo sie nur irgend Leben erschaut, das heisst überall, den Zauber ihrer Gestaltungen mit denen der Wirklichkeit vermählen, und so die grosse Göttinn, die alles erzeugende, alles ernäh-

rende, als Stammutter der zahlreichen Familie natürlicher und zugleich göttlicher Gewalten verehren? — So betet das kindliche Menschengeschlecht in Naturgöttern die göttliche Natur, in den vergötterten Dingen den dunkeln Urquell der Dinge an, voll Furcht und voll Liebe.

Doch nicht in Ergötzung der Sinne und gemüthlichem Behagen allein kann grösser und stärker werden die Menschheit, Sie bildet sich zu Gruppen von Stammgenossen und trennt sich in Völker; aus gesondertem Boden des Eigenthümlichen schießt rasch empor die abstossende und verknüpfende, die feindliche und freundliche, die schlaue und kühne, wie die grosse und edele That. Und das Gewebe ungekünstelter Dichtung umhüllt die erste Geschichte mit dem zarten Schleier geheiliger Mythen. — Sich selber fühlend im Handeln, ein Glied der Gesellschaft, vergöttert der Mensch die erhabene und ungewöhnliche That und leihet ihr menschliche Gestalt. Mit dem Chor der Naturgötter vereinigt sich die Zahl vergötterter Menschen; und an die Verehrung der alten geheimnissreichen Mächte knüpft sich die der königlichen Heldengeschlechter. Natur und mythische Geschichte wetteifern gleichsam, den weiten Raum zu füllen mit grossen und lieblichen, wie mit wundersamen und schalkhaften, übermenschlichen Gestalten.

Philosophirender Pantheismus.

Noch aber ist dem Menschen die Umgebung heller, als sein eigenes Innere. Nach aussen hin strebt seine Phantasie, getragen und aufgeregert von Sinnlichkeit. Nur erst gegenständlich (objectiv) erscheint alles dem ungehemmt hervorbrechenden Triebe des Anschauens, Bildens und Dichtens; und gegenständlich nur ist selbst das Göttliche, sey es die Natur, sey es der Mensch und sein Thun. Hierdurch eben gewannen ja die Thaten der Natur und der Menschheit die bestimmtere Gestaltung, gleichsam den mythischen Typus, und das Hohe und Herrliche in jenen beiden, angethan mit dem Gewande dichterisch ausgeschmückter Persönlichkeit, trat auf als jene volle und bunte Gesellschaft den Himmel und die Erde bewegender und regierender Gottheiten.

Aber der forschende Verstand durchbricht die Zauberhülle üppigreicher und muthwilligkühner Einbildung; die Frage: Wie und wodurch? regt sich in der nach Wahrheit verlangenden Seele; die ersten Keime wissenschaftlicher Untersuchung brechen hervor, und es bildet sich der Anfang einer Naturlehre. Denn was könnte anders den forschenden Menschen zunächst beschäftigen, als eben jene überall ihm entgegentretende Natur, an welcher auch sein ganzes Dichten und Anbeten hing?

Nun ist sie ihm jedoch nicht mehr der ungetrübte Gegenstand kindlicher Verehrung; — ihre Wirkungen, die ihm That der Götter waren, wer-

den nun Gesetzen unterworfen: denn der Verstand fragt nach Ursachen; und der helle Glanz des Götterlebens verwandelt sich in ein täuschendschimmerndes Spiel von Erscheinungen, durch deren Dunstgestalten hindurch die Naturforschung das in der Tiefe verborgene Wesen zu erblicken bemüht ist. So entsteht die Elementen-Lehre der ältesten Zeiten der Wissenschaft; und wie diese die Trennung und den Zwiespalt in die göttlich-Eine Natur brachte, so ist sie auch in sich selbst alsbald getheilt, indem ihre Elemente entweder Grundformen (atomistische) oder Grundstoffe (physikalisch-chemistische) sind.

Die Bahn des eigentlichen Denkens ist geöffnet; aber nicht jenes hohlen und mattherzigen, worin bei späteren, zerfallenen und verbildeten, Generationen so manche Köpfe das einzige Heil suchen; — nein, in quellender Fülle treten die Gedanken an das heitere Licht hervor aus der Tiefe solcher Seelen, deren Sinne nicht erlahmt, deren Gefühle nicht erstorben sind, und in deren friedlichem Gebiete ordnender Verstand der belebenden Einbildungskraft noch nicht den Krieg erklärt hat. Noch durchdringt, ungezwungen und ungesucht, die unendliche Idee das Ganze der einzelnen Gedankenglieder, und fern ist dem kräftigen Wahrheitsdrange ein Denken ohne Begeisterung, nicht viel anders und nicht viel besser als ein Denken ohne Geist. Noch gab es keine unphilosophische Physiologie, keine todte Natur und keine handwerksmässige Physik; und wenn auch oft die, nur durch weiteres Auseinanderspinnen und genaueres Sondern erst zu erlangende, Deutlichkeit fehlte, so war dafür wieder die gähnende Leereheit und die gemüthlose Kälte noch fern genug.

Seele und Leib waren Eins bei den Naturforschern selbst wie bei ihrem Gegenstande. Von der Seele der Natur hatte deren Leib noch nicht als träge Materie sich abgelöst; und gewiss dachte keiner jener Alten daran, jene Grundstoffe und jene einfachsten Formen (der Atome) durch eine kahle Abstraction von den schaffenden und inwohnenden Kräften zu trennen.

So war auch die durchaus lebendige Natur noch immer die göttliche; anbetungswerth und in sich tragend höheres Wesen. — Aber die vielgestaltige Mannichfaltigkeit des kunstgeschaffenen Persönlichen verlor sich für den forschenden Denker aus dem Gebiete seiner Untersuchung, und vor seinem, die bunten Erscheinungen und wechselnden Vorgänge in Einen Blick zusammenfassenden, Auge wurde eben hierdurch die dichte Hülle der Täuschung lockerer; der ahnungsvolle Gedanke sah die Einheit durch alle Mannichfaltigkeit hervorschimmern, und wurde in unendlichem Abgrunde dunkler Verborgenheit das dämmernde Heraufscheinen des Elementarfeuers, der alles durchströmenden, alles erwärmenden Lebensquelle, dieses Urgrundes der Dinge, gewahr.

Gesondert hatte sich hiermit — ohne jedoch geschieden und eigentlich getrennt zu seyn — für die Betrachtung die Gesamtheit des Wirklichen von dem Hervorbringenden, die Vielheit der geschaffenen Dinge von dem innerlichen Schaffen selbst. Nur Ein Schritt, oder eine Wendung vielmehr, ein umgelenktes Zurückblicken aus der Umgebung in's Innere, aus der Natur als Aussenwelt, in die Natur als eigenes leibliches und be-seeltes Ich; — und auch hier musste für die Be-

trachtung das innerliche Schaffen sich sondern von der Mannichfaltigkeit des Geschaffenen in Seele und Leib. So vermählte sich die Untersuchung des denkenden Wesens (der Intelligenz) mit der des schaffenden Wesens (der eigentlich sogenannten Natur). Aber in dieser Art zu untersuchen war beides noch nicht von einander abgepfercht; noch entstand und noch herrschte keine Naturforschung ohne Liebe zur Weisheit, so wie auch nicht diese ohne jene. Und so konnte auch das Erforschen des eigenen Geistes mit dem der Natur noch nicht in wahren Zwiespalt zerfallen; die forschende Vernunft erkannte sich als Eins mit der schaffenden und ordnenden Natur, weil sie sich als Eins damit fühlte; — die Intelligenz war noch nicht zur Unnatur geworden, der Mensch war noch ganz Mensch, d. h. ein geistiges Naturwesen, und die Natur war nicht entgeistet.

So fühlte der Forscher die göttliche Kraft in der Natur und in sich selbst, und machte was er fühlte, zum Gegenstande seiner Betrachtung. Der Gott im Innern, der freie vernünftige Menschengeist, pflegte vertraulichen Umgang mit dem grossen Weltgeiste, jenem äussern Gotte, aus welchem er selbst entsprungen war, um wieder in ihn aufgenommen zu werden; und der seines göttlichen Ursprunges und Wesens frohe Mensch hing an dem Geiste des grossen Ganzen, wie in unbefangenen Vertrauen ein kindlicher Lehrling an dem väterlichen Freunde.

Auch dies war Pantheismus; — aber nicht mehr jener sinnlich - gestaltende und dichterisch - schwärmende, sondern ein mehr besonnener, an das Studium der Natur und die innere Selbstbe-

trachtung geknüpfter. Die ganze Schaar der unzähligen Volksgötter hatte für den denkenden Weisen des Alterthums sich in einen einzigen aufgelöst, in den die Dinge und die Seelen erzeugenden, sie tragenden, belebenden und durchdringenden, in seinem Wesen verborgenen, in der That aber immer und allenthalben offenbaren — Geist des unendlichen Weltalls.

Moralischer Glaube.

Bis dahin führt der natürliche Gang des religiösen Denkens, — aber auch wohl nur bis dahin. Vom Sinnlich-Dichterischen aus dringt er hindurch bis zur Tiefe des Wesens der Dinge, zur schaffenden Urkraft. Die Mannichfaltigkeit in ihrer durchgängigen Verkettung leitet zuletzt selbst zu der Erkenntniss: Alles sey Eins, und Eins sey das All.

Die dunkle Ahnung hiervon ist der Anfang, so wie die klarere Einsicht das Ziel und die Vollendung aller Natur-Religion; und weiter kann solche nie gelangen, immer kehrt sie, in welchen Zeiten und unter welchen Menschen sie auch auftreten mag, eben dahin zurück. Je tiefer der Mensch mit seiner Forschung in die Natur sich versenkt, je mehr er im Gebiete ihrer Wissenschaft selbstschaffend mitwirkt, desto schwerer wird es ihm, von solcher Art religiöser Ansicht sich loszureissen, desto leichter verunglücken die Versuche dies zu thun, und ein Mehreres als jenen Pantheismus zu erringen.

Eine andere Religion kann nur auf ganz anderm Wege dem Menschen eigen werden; in die Vergötterung des Weltalls mit hineingetragen, und zwischen die pantheistische Hauptansicht so zu sagen eingeflickt, erscheint sie dem unbestochenen Urtheile doch immer nur wie fremde Zuthat, ja fast wie ein verunzierender Anflug.

Wie aber könnte nun eine andere Art von Gottesglauben und Gottesverehrung, eine solche also, deren Gottheit nicht etwa die Natur selbst wäre, doch auf die natürlichste Weise entstanden seyn? — Auch sie müsste in der Natur des Menschen allerdings ihre Wurzel, in seiner Entwicklung die wesentliche Bedingung ihres Wachstums haben; bloss als denkendes Naturwesen aber, und nur durch anschauendes, empfindendes, bildendes und forschendes Auffassen einer sich nach unveränderlicher Regel entwickelnden Welt, könnte der Mensch zu einer solchen Religion nicht gekommen seyn. — Der als Lebenskraft der Natur aus der Nacht der Ununterscheidbarkeit sich hervorarbeitende Weltgeist ist unterworfen dem Schicksale, und gebunden folgt er in seinem Wirken blindlings dem inwohnenden Gesetze. Und so folgen selbst die einzelnen Götter des poetisch-pantheistischen Systems nicht etwa edlerem Antriebe. Blindlings werden sie fortgerissen von ihren Affecten und Leidenschaften, somit von eben jener Naturnothwendigkeit, und alle sind sie in der Gewalt des unerbittlichen Verhängnisses. Zu Anderem und Höherem führt auch die Selbstbetrachtung nicht einmal, wenn das sich beschauende Ich sein eigenes Selbst bloss oder doch hauptsächlich als Erzeugniss der Natur betrachtet. — Nur auf dem Gebiete der Freiheit kann die andere und höhere

Religion erwachsen; — nur das Moralische, wenn es den Menschen vorzugsweise durchdringt und leitet, kann dazu ihn führen.

Schriftgelehrte sind freilich auch hierzu nicht vonnöthen. Ist nicht der kräftigste Moralphilosoph das eigene Gewissen? diese so tief und fest sitzende Grundkraft des Menschen, diese so leise tönende und doch so gewaltige, so oft überschrieene und nie zu beschwichtigende Stimme in der Ursprungsstätte der Gedanken, Worte und Werke!

Wo die moralische Kraft in einer Gesellschaft von Häuptern vorzugsweise sich regte, da konnte keine bloss sinnlich-poetische Naturreligion keimen und wachsen, und unter den Weiseren zu mehr philosophischem Pantheismus erblühen. Da konnte kein die Gebundenheit in sich tragender Weltgeist der Gegenstand der höchsten Verehrung werden; — und solcher Menschen Gott wurde kein dem blinden Schicksal hingebener Knecht der Gesetzmässigkeit, kein Wesen ohne Strenge und ohne Huld, ohne Zorn und ohne Liebe. — Was ist er eigentlich, bloss für sich genommen, jener Weltgeist? Ein Mittel zur Hervorbringung dessen, was er schafft: ein Sklave seines eigenen Schaffens, unterthan den Erscheinungen, die er nothwendig bewirken muss! Aber nicht ein solcher Diener der durchaus geboren seyn wollenden Natur (als *natura naturata*); nein, ein Herr und Meister der Natur ist das Wesen, welchem die Verehrung des moralischen Menschen gebührt; — der ethische Gott ist kein Naturgott, kein blindlings schaffender Weltgeist. Und was hoch über allen Dingen steht (im Geiste dies verstanden), das kann nicht unter ihnen als Grund verborgen liegen.

Darum nun gleich, statt zu menschlicher Anlage und Kraft, zu unmittelbarem Gotteswerke die Zuflucht nehmen? und etwa einstmals aus einer Gegend her, wo weder Räume noch Zeiten sind, die Glaubenslehre hersenden lassen? — Lieber lasset, solchen Widersprüchen ausbeugend, uns versuchen, wie Glaube dieser höhern Art auch aus dem, was menschlich ist, sich herleiten lasse; und dabei an Manches zurückdenken, was in der Menschheit wohl wirklich sich begeben haben mag.

In Gemüthern, wo vorzugsweise vor andern Seelenkräften jenes Unterscheidungsvermögen des Guten und Bösen sich regte, gestaltete eben hier-nach sich auch die religiöse Ansicht, ja selbst die Ansicht der Natur. — Je fleissiger im inneren Kämmerlein jener alte Rather und Ermahner anpochte und den Sinn aus behaglichem Schlummer oder süßem Taumel aufschreckte, desto mehr wurde auch die Phantasie geschäftig, die Beziehungen jener geheimen Macht in das Gewand der Persönlichkeit zu kleiden.

Desto bildlicher musste solche Einkleidung seyn, je bildlicher überhaupt noch gedacht wurde. — Anstifter und Genossen des Bösen sind die finstern Mächte der Tiefe, die dann selbst auch in der Natur ihr feindseliges Wesen treiben, und in ihr Unordnung anrichten, so wie sie Zwiespalt und Aufruhr in die Seelen der Menschen bringen. Mächtiger zwar als sie, doch nicht mächtig genug, sie zu vernichten, sind die Geister der heiteren Höhe, wohnend in dem Elemente des erquickenden Lichts, besiegend die Finsterniss des Bösen und hervorrufend das warme, das freudige Leben aus der kalten Nacht des Todes.

Die Mehrzahl der guten und bösen Geister vereinfacht sich in der Betrachtung des denkenden Weisen. Aber welches Weisen überhaupt? — ist er jener Philosoph, der aus dem Naturforscher entstand, und in seiner ganzen Philosophie diese Grundeigenthümlichkeit nie verleugnen kann? — Nein; er ist der für das Gute begeisterte, gegen das Böse in Feuereifer entbrennende Seher; der Mann Gottes, dem dies höchste Gute selbst, wenn er in heiliger Entzückung hinaufblickt und anbetet, näher und näher kommt, und endlich im blendenden Lichtglanze seiner Herrlichkeit erscheint. —

Dieser Gott der von Gewissenskraft mächtig aufgeregt, für Tugend begeisterten Menschen ist ein liebender Beschützer der seine Gebote befolgenden Gerechten; aber auch ein zorniger Gott, verfolgt er das Böse in dem Sünder und seiner Brut, und straft er die Sünde mit Angstqualen der Seele und fressender Pein des Leibes.

Aber immer ersinnet und stiftet Aufruhr gegen Gott, den Beherrscher der Himmel und des Erdengebietes, jener listige, in der äussersten Tiefe wohnende Geist des Bösen; umherfahrend und Tücke ühend überall, immer geschlagen und wieder hinabgestürzt, wo er mit der himmlischen Gewalt sich messen will, eigentlich hausend aber in der Finsterniss, wo die Quelle der Leiden und Uebelthaten ist, in dem verborgenen Abgrunde, wo der Geist des Guten mit aller seiner Macht ihn nicht erreichen kann.

Wie dem moralischen, zur Sünde und deren Gegentheile fähigen, Menschen es unzweifelhaft ist, dass Gutes und Böses existirt, und wie das Gute nie böse, das Böse nie gut wird, so ist nun die Kluft befestiget zwischen dem guten und bösen Ur-

princip, und keines kann je zum andern kommen; — ewige Feindschaft besteht zwischen Gott und seinem minder mächtigen, aber unvertilgbaren Widersacher.

In der eigentlichen Naturansicht hat der Teufel keinen Platz; auch kann Jeder, der in der Natur zu forschen sich eifrig angelegen seyn liess, so zu sagen aus Erfahrung wissen, dass die Natur eigentlich nichts Böses enthält, dass sie selbst da, wo sie zerstört, oder tödtet, dies gleichsam unschuldiger Weise nicht nur, sondern sogar mit möglichster Schonung thut. —

Daher denn kennt der Pantheismus überhaupt keinen Satan, wenigstens jeder unvermischtere Pantheismus. — Ja selbst, wo durch Hineinmengung des Ethischen die ältere Einfachheit, welche mit allem Dichterisch-Bildlichen so wohl sich vertrug, zum Theil verloren ging, blieb die Idee einer eigentlichen Hölle dieser Ansicht fremd. Im Tartarus sind es nicht Teufel, welche die Züchtigung für Greuelthaten und Frevel verhängen, sondern Götter, düstere zwar, aber ehrwürdige Gestalten; und kein selber von Höllenpein gestachelter Beelzebub weidet sich an den Qualen seiner von ihm und seiner Rotte gemarterten Schlachtopfer.

Eben diese fürchterliche Vorstellung selbst muss indess (nach dem Vorausgegangenen) gleichsam als Beglaubigung der höheren Stufe religiöser Ansicht angesehen werden.

Nationalglaube.

Aber so sehr auch solcher moralischer Glaube in der Hauptsache von dem pantheistischen sich auszeichnet, so ist er doch andererseits hinter diesem an umfassender Umsicht, in seinem Entstehen und ersten Fortgange wenigstens, sehr weit zurück; — er leidet nämlich alsdann noch an jener Beschränktheit und Unbeholfenheit, welche seinen Vorstellungsweisen das Krasse und fast Kindische aufdrückt, wovon die ursprüngliche innige Verknüpfung des Ethischen mit dem Nationalen den tieferen Grund enthält.

So wie in dichtendem Sinne und im Kunstleben nicht eigentlich der einzelne Mensch, sondern eine Gesamtheit von Menschen, ein Zweig aus dem Stamme der Menschheit, in Wirksamkeit tritt; so auch im Gebiete der ethischen Thätigkeit. Gut und böse, so nahe verwandt mit Freud und Leid, gehen nicht den einzelnen Menschen als solchen, sie gehen die menschliche Gesellschaft an; und wo irgend der Sinn und Geist einer Masse von Stammgenossen vorzugsweise dafür geschaffen ist und entwickelt wird, da entsteht eine nach der Eigenthümlichkeit des Gemeinwesens gemodelte Volksmoral in ihrer Unzertrennlichkeit von einem hiermit innig verwebten Volksglauben.

Derselbe Schritt des weiterdenkenden Verstandes, welcher die Vielheit der guten Geister in Einen guten Geist zusammenschmilzt, macht diesen zugleich zum Nationalgott; und da nur Er allein der gute Geist ist, so sind fortan die Anbetungsgegenstände anderer Völker nur böse Geister und

Götzen, ohne dass sie darum ganz aufhören, Götter zu seyn; minder mächtig jedoch als der sie bekämpfende und besiegende Nationalgott, der sein auserwähltes Volk über alle andere Völker erhöhen will, und nur um seiner Sünden willen es zuweilen vernachlässiget oder absichtlich zur Strafe und Züchtigung es den Feinden überlässt.

Auch bis in die Familien und die einzelnen Menschen hinein verfolgt dieser stärkste der Götter das von ihm in seinen Schlupfwinkeln aufgespürte Böse, und straft es in heiligem Eifer noch an Kindern und Kindeskindern; so wie er oft auch nicht bloss dem Vollbringer des Guten selber, sondern vielen Andern um Dessen willen seine Gnade wiederfahren lässt.

Ueberhaupt ist dieser Nationalgott, obgleich zu Huld und besonderer Gunsterweisung immer geneigt, doch im Ganzen keinesweges ein milder, sondern vielmehr ein eifriger und zorniger Gott; — dem Ursprunge seiner Verehrung aus dem Quell des menschlichen Gewissens gemäss. — Gepriesen wird am meisten seine siegreiche Macht und strafende Gerechtigkeit; seine Gnade fast nur, um ihn bei guter Laune zu erhalten und nicht ungnädig zu machen. Ueberhaupt wird er eigentlich mehr gefürchtet und verehrt, als wahrhaft geliebt; und nicht aus freier Neigung, aus inniger Erkenntniss ihrer Vortrefflichkeit, sondern aus sklavischer Furcht vor der Ruthe des Zuchtmeisters werden von der Menge seine Gebote und pünktlichen Gesetzesvorschriften befolgt.

Darum stehen sie auch fest wie Felsen, und das Volk ist an sie geschmiedet wie mit eisernen Klammern; — weder Vernunft noch Erfahrung dürfen daran bessern.

Die Religion der Menschheit.

Da zeigt sich den blöden Blicken des verdüsterten und geängsteten Volkes der Lichtgeist alles umfassender Liebe; — aber nicht der alte Weltgeist, gefangen gehalten von eben der Welt, der er inwohnt, — nein, der Geist der Wahrheit, entsprungen aus der überirdischen Höhe, der Gesandte des überweltlichen Gottes an die durch ihn zu erlösende Welt, der göttliche Sohn des ewigen Vaters!

Auch dieses Licht war früher schon in anderer Gestalt der Menschheit aufgegangen, vielleicht früher als der Gottesglaube des auserwählten Volkes; — aber nicht so rein, nicht so herrlich leuchtete es der Urzeit des Menschengeschlechts, als nun, da es nach langer Verfinsterung im Glanze der Verklärung erschien. Die zu mehreren Malen erneuerte, in anderer Gestalt öfter sich wiederholende Vermenschlichung des Uebermenschlichen in jener Urzeit — war sie eine so vollkommene Offenbarung des Höchsten, als diese einfache? war sie nicht von dieser für immer genügenden gleichsam nur ein schwacher, der Entstellung und dem Verlorengehen von selbst unterworfenener Vorläufer?

Freilich wird selbst die Sonne durch Nebel und Dünste vorübergehend getrübt; und nur schwach scheint sie der halbgelähmten Sehkraft, gar nicht der erblindeten; so wie sie, durch entstellende Trübung gefärbter Gläser angesehen, ihre eigentliche Farbe für den sich Täuschenden verliert. Aber immer bleibt sie das hellleuchtende Himmelsgestirn,

mit klarer und reiner Schönheit sich zeigend dem gesunden Blicke; aber — zu stark und hehr, zu gewaltig an Fülle des Leuchtens, als dass ihren vollen Glanz ein menschliches Auge ertragen könnte.

In einfacher Schönheit tritt sie auf, die Religion der Liebe; — sie bedarf des dichterischen Schmuckes nicht, denn durch sich selbst klar ist die reinere Wahrheit. Darum verschmäheth sie jene Zierrathen, womit ihre älteren Vorläuferinnen und deren ausgeartete Sprösslinge sich schmückten. Selbst die Helden der Denkkraft, mit Schärfe und Stachel des Verstandes und Witzes gerüstet, will sie nur mit der schlagenden Gewalt einfach-wahrer ungekünstelter Rede besiegen. Wohl aber lässt sie sich durch Gleichniss und bildliche Einkleidung zu dem Fassungsvermögen des Volkes herab, welches in beständiger Kindheit lebend, solcher Hülfe bedarf, und die Wahrheit ohne Hülle zu abschreckend, den reinen Inhalt der Gedanken, des Denkens ungewohnt, ungeniessbar findet.

Lebendig aber (so spricht sie) macht nur der Geist, der Buchstabe ist todt; nicht Wer fastet und betet und Scheinwerke des Gesetzes zu tausenden vollbringt; nein, nur Wer reines Herzens ist, besteht vor Dem dort oben, vor dem wahrhaftigen Richter nicht der Thaten allein, sondern selbst der Gedanken. Nur Wer im Andern seinen Bruder liebt, mit gleicher Liebe als sich selbst, ist angenehm Dem Gotte, der die höchste unermessliche und unerschöpfliche Liebe ist. —

+ Wohlthun und Belohnen, nicht Schrecken, Zerstören und Bestrafen ist es, woran der gütige

+ nicht Lügen!

Gott sein Wohlgefallen findet. Aber das Böse ist ihm fremd und fern, und der Sünder kann sich nicht nähern dem Urquell alles Guten, es sey denn, er werde erneuet und umgeschaffen in geistiger Wiedergeburt. — Ueber die Gebesserten aber und die Guten hat selbst der Tod keine Gewalt; der Herr des Lebens führt sie ein in die Unsterblichkeit, und nicht zurück sinken sie in die dumpfe traurige Nacht der Unterwelt, sondern hinauf zum höheren Lichte geht ihr Weg. — Nicht für Wenige, nein für Alle ertönt die frohe Kunde, denn Gott ist der liebende Vater aller Menschen, und will, dass allen geholfen werde. Darum kam von der überweltlichen Herrlichkeit die höchste Liebe selbst zur Erde herab, und erscheinend den Menschen in Menschengestalt, duldete sie das Bitterste, um selig zu machen die Menschheit. — Das früher auserwählte Volk staunt, und schwankt und zagt: Viele sind berufen, Wenige kommen. Aber an Menschen jeglichen Stammes ergeht der Ruf zum Himmelreiche, und unter allerlei Volk, wer Gott fürchtet und Recht thut, der ist ihm angenehm.

Da stürzen vor dem Geiste der ewigen Güte die ohnmächtigen Götzen zusammen; — und der Böse, der Versucher, sinnend auf List und in der Verborgenheit schleichend, erbebt, als er den Himmel geöffnet sieht; die Macht der Hölle ist gebrochen, und fortan kann sie Denen nicht schaden, die auf Gottes Wegen wandeln.

So leuchtet es fort, das Licht der Wahrheit, und breitet sich aus durch Völker und Zeiten. Ausgegangen von dem wahren Sohne des himmli-

sehen Vaters, dem Heilande der Menschen, und angefacht von dem heiligen Geiste, den er, seine Lehre zu bewahren, zurückliess, wird es nie erlöschen; denn das wahre Licht leuchtet durch sich selbst und leuchtet immerfort! — Der Lauf der Zeiten möge bringen auf Erden Gestalten und Geister ohne Zahl; das Höchste brachte er nur Einmal; denn wie und wo möchte Höheres je erfunden werden als Er — der göttliche Versöhner!

Aufs Genaueste wesentlich verknüpft ist durch ihn die Welt mit Gott; — aber dennoch besteht hierbei Gottes ewige Einheit. Dies eben ist das hohe undurchdringliche Geheimniss: dass der ewige Vater seinen eingebornen Sohn sandte zur Erlösung der Menschen von der Knechtschaft der Sünde, und dabei immer der Einige Gott blieb. Denn nicht Götter neben oder ausser ihm sind der Sohn Gottes und der heilige Geist; sondern beide sind in der Gottheit, und haben Theil an deren überweltlichem ewigem Leben, und doch auch wirken beide in der Welt, und ihre geistigen Gaben beseligen das Menschengeschlecht.

So auch regiert der Einige Gott die Welt nicht etwa als ein fremdes unterjochtes Gebiet; — Er ist ihr Schöpfer und Erhalter, und ist dabei dennoch für und für das höchste vollkommenste Wesen; — nicht die Lebenskraft der Dinge, nicht die dunkle Seele der Natur; — nein, weiterhaben über Natur und alles Endliche thront der ewige Schöpfer hoch über der Welt in unwandelbarer Herrlichkeit.

Der Mensch versinkt in ehrfurchtvolles Staunen und betet gläubig an den Unerforschlichen.

Des Menschen eigene Seele, voll des angeborenen Hanges zur Sünde, erlöst von Strafe und Tod der Allmächtige, verheisst ihr, dass sie Ihn näher und näher schauen wird. Und doch ist die ganze Schöpfung, auch die zum Fehlen geschaffene, im Guten so wankende Menschenseele sein Werk. Sie frage nicht: wie konnte der Vollkommene das Unvollkommene hervorbringen? Die Religion antwortet: um selbst an Diesem, und an Diesem um so mehr seine ewige Liebe zu offenbaren!

In solcher Lehre kann selbst das personificirte Böse kein selbstständiges Wesen, kein böses Urprinzip seyn. In ihr gestaltet sich der Teufel zu einem gefallenen Engel um; und der Herr und Schöpfer der Natur und aller Geister, der ewige Geist selbst, liess ihn, so wie auch den Menschen, aus Liebe in's Leben treten. Aber der Geist (der Wahrheit, der unermessliche Urquell alles Guten, schuf ihn wie den Menschen zur Freiheit, der moralische Gott gab seinen vernünftigen Geschöpfen dies höchste Gut moralischer Wesen, dessen Missbrauch, nicht aus Gott herrührend, die Sünde, dies einzige wahre Böse, erzeugte.

Offenbarung.

In mannichfaltig eigenthümlicher Entwicklung (nur ihren Grundzügen nach durch das Bisherige angedeutet) stehen vor dem Blicke geschichtlicher Forschung die Religionen der Vorzeit sammt der unsrigen. — Wer wäre einseitig und unduldsam genug unter den Denkern, auch nur Eine jener Formen ganz zu verdammen, und das Göttliche zu verkennen, dessen keine Art des Glaubens, zumal des Glaubens ganzer Völker, wahrhaft ermangelt?

Aber ein blosses Blatt ist noch keine Blume; und für geschliffenes Glas giebt man keinen Diamant hin. — Wenn der Anbeter der hellstrahlenden und milderwärmenden Gestirne auch in diesen allerdings Göttliches, das in ihnen so herrlich hervortretende Wesen der Natur, verehrt, soll deshalb auch der Anbeter höherer Göttlichkeit zum Sternendienste zurückkehren? und der Cultus eines Gottes der Geisterwelt sich wieder auflösen in den der gottähnlichen Mächte der Sinnenwelt? Im innersten Grunde aber ist hiermit eins und dasselbe jede, das Göttliche im unendlichen Weltall für die Gottheit selbst nehmende, Ansicht; — ja der Fetischdienst, indem er jedes zufällig aufgegriffene Ding zu seinem Gotte erhebt, thut eigentlich, nur auf eine weniger verständige und deutliche Art, Dasselbe mit dem tiefsinnigsten pantheistischen Philosophen. — Und für solchen Glauben sollten Christen den ihrigen hinge-

ben? sollten auf den Altar stellen den sich entwickelnden, mühebelasteten Schicksalsknecht, statt des freien und ewigen Geistes der durch sein Evangelium sich offenbarenden Liebe?

Aber — so möchten gar Manche sagen, noch Mehrere denken — Offenbarung? . . . dies eben ist ja das Unbegreifliche, womit die Gedanken sich nicht zurecht finden können; sie ist, ganz aufrichtig zu reden, das Wort ohne Sinn, der nicht wegzuhelende Stein des Anstosses auf dem Wege der Forschung, die wahre Scheuche für die gesunde Vernunft. — Indess nur Geduld, lieben Brüder! vielleicht ist es gerade die Vernunft, die so ganz widersinnig nicht findet, was der klügelnde Verstand nicht sogleich zusammenreimen kann; und wenn es Uns, und sonst schon vielen Andern, zu schwer war einzusehen, wie etwa viel ungereimt Scheinendes dennoch wahr und richtig seyn könne, so hat die Vernunft vielleicht auch Zeit nöthig, um zu solcher Einsicht mehr und mehr zu gelangen. Der Zeitraum seit dem Erscheinen des Heils bis zu unsern Tagen war freilich schon lang; und wer weiss, wie lange man noch ferner zu warten haben wird? aber darum eben: Geduld! — Und vielleicht ist ja die Offenbarung selbst noch nicht abgeschlossen; vielleicht währet auch sie noch immer fort. — —

Bis nun im Laufe der Zeiten ein Mehreres sich offenbaren wird, ist es, um die Geduld zu erfrischen und den Muth zu stärken, vorzüglich rathsam, Trost aus dem Vergangenen herzuholen.

Da sehen wir ganze Völker und so viele der grössten Denker befangen in mehr oder weniger bildlicher Vergötterung der Natur, anbetend das Schicksal, die Seele überliefernd im Tode dem dunkeln Schlunde der allgemeinen Nothwendigkeit; keinen andern Gott kennend, als höchstens die Weltseele, die allgemeine Lebenskraft, welcher es gleichgültig ist, ob sie lebe unter dieser oder unter jener Gestalt, und welche als Seele der Natur bald in einen Krystall und bald in eine Thierform hineinfährt, hier zu einer Pflanze und dort zu einem menschlichen Leibe und Verstande sich ausgiebt. — Aber dieser Betrachtungsweise gegenüber sehen wir selbst im grauen Alterthume schon jene andere, Gott vorzugsweise als den gerechten Richter und weisen moralischen Gesetzgeber verehrende; als den an keinen Naturlauf sich kehrenden, ja diesem seine Gebote entgegensetzenden Bestrafer des Frevels und Belohner der Tugend. —

Wenn aber ein Mensch, ja wenn eine ganze Menge von Menschen zu diesem Glauben und Cultus befähiget und erweckt wurde; wenn dem Heidenthume das Bessere kühn entgegentrat; dürfte das nicht schon höhere Offenbarung heissen? — Aber wie wurden jene Menschen dahin gebracht, wo liegt die eigentliche Erklärung? — Erklärt, wenn Ihr könnt, die Geschichte! wer diese erklären könnte, im vollen Sinne des Wortes nämlich, der würde auch wohl den Schlüssel der Offenbarung auffinden. —

Wenn überdies nun der moralische Gott noch viel würdiger gepredigt wird; ja wenn sein Verkündiger ihm selbst an Wahrheit und himmlischer Güte gleicht, und mit menschlich-schwacher Empfänglichkeit für Freud' und Leid jene überirdische Hoheit verknüpft und jene göttlich-liebreiche Hingebung, von keinem Menschen je erreicht; — ist nicht Das eine noch höhere, ja die höchste Offenbarung? — Aber ist es nicht auch eine Begebenheit aus der Geschichte? — Wer nun angeben könnte, wie in den Geschichtsgang jenes scheinbar Aussergeschichtliche, in den Lauf der Zeiten das über alle Zeit Erhabene hineinkam? mit Einem Worte: wie das Göttliche in solcher Fleckenlosigkeit geboren werden konnte? — der würde ohne Zweifel viel Aufschluss über die Offenbarung zu geben vermögen!

Das betraf nun das Leben, und zwar das Ganze dieses Lebens des Gottesgesandten, oder was die zur Tugend ermahnenden Lehrer gewöhnlich das „Beispiel“ nennen: — freilich etwas oberflächlich; da eben in jenem Ganzen eine Unvergleichbarkeit und Einzigkeit liegt, die nicht etwa in einzelnen Selbstverläugnungs- und Aufopferungs-Acten gesucht werden kann. —

Und nun die Lehre: ist sie etwa weniger erhaben, und milde zugleich? Athmet nicht aus ihren deutlichen Geboten, aber auch ihren mystischen Winkeln, derselbe in's Innerste der Gemüther dringende gottverwandte Geist? —

Wahrlich, Gemüth und Gewissen finden alles in dieser Lehre, was sie nur wünschen können; und den Glauben befriedigt es vollkommen, dieses Christenthum: — darum sey die grübelnde Denkkraft auf ihrer Huth, ihm zu entsagen, und die Vernunft trage eine heilige Scheu, sich mit ihm in Widerspruch zu setzen!

II.

A b w e g e

vom rechten

G l a u b e n.

II

A b w e g

von rechts

G l s u b e n

Gefahren der Religion im Labyrinthe der Philosophie.

Es ist nicht unerheblich, darauf zu achten, was unter Christen für Meinungen entstanden sind und noch jetzt umgehen. Für gegenwärtigen Zweck aber sind die Meinungen und religiösen Ansichten christlicher Völker weniger wichtig, als die der einzelnen Denker unter ihnen, welche oft genug mit jenen gar wenig zu thun haben. — Welche also, fragt es sich jetzt, sind in aller Kürze die Ansichten, welche ihren Hauptgegensätzen nach, die tieferdenkenden Christen, oder wenigstens solche, die es seyn konnten, von der Natur der Dinge hegten und hier und da noch hegen? — Freilich gäb' es hier viel zu sammeln, wenn man alles sammeln wollte und könnte; denn gar mancherlei Kraut wächst auf diesem Boden: aber es kommt hier, ohne nach Vollständigkeit zu streben, auch nur auf das Herausheben der hauptsächlichsten Arten nach deren Merkzeichen an.

Gefällt sich der Mensch zu sehr in dem irdischen Schlamme, oder drängt zu mächtig ihm das täuschende starre Bestehen der Masse sich auf; so kann er wohl gar der Meinung werden, diese Masse sey die wahre Substanz und die Materie das Wesen

der Welt. Er wird nun Materialist, und fängt an die Materie, wenn man missbrauchsweise einmal so sagen darf, zu vergöttern; obgleich in Wahrheit gerade diese Ansicht die aller Gottesverehrung am meisten widerstrebende ist. Auf der festen Basis der starren Masse glaubt übrigens der Materialist ziemlich sicher zu stehen; nur pflegt er so wenig, als nur irgend möglich ist, an den Tod zu denken. — Gewissermassen zum Ueberfluss für diese Art von Weisheit giebt es nun freilich in der Welt nicht bloss Materie, sondern auch Geist, und der Materialist ist, so zu sagen zum Unglück, selbst ein solcher; aber er weiss sich zu helfen, und zwar dadurch, dass er in Gedanken sich selbst geistig vernichtet; er leitet den Geist aus der Materie her, oder eigentlich, er verwandelt ihn in solche. So wie er als Thier, andern Thieren gleich, eine zum Empfinden organisirte Körpermasse ist, so ist er als Mensch eine noch mehr verfeinerte, und dadurch (der Himmel weiss wie) zum verständigen Denken und zum Selbstbewusstseyn befähigte Materie; — denn, meint er, sobald die Verfeinerung der Materie so weit geht, dass diese ihre Schwere, beinahe wenigstens, ablegt, so bekommt sie auch Menschenverstand. — Jede Ansicht, die in dem Ganzen der Natur nichts Höheres kennt, als das Licht (oder auch den Aether), und die auch das eigene Denkvermögen nur für ein anderes und besser modificirtes Licht hält, ist weiter nichts, als solcher Materialismus. Trotz dem sind die Köpfe mancher Christenkinder gar voll davon.

Gleichsam im Uebermass des Widerwillens gegen solche Selbstentwürdigung lassen manche Andere lieber die Materie ganz fahren, und achten

in zu grosser Selbsterhebung auf nichts als lediglich auf den Geist. In träumerischer Höhe schwebt ihre Psyche hoch über den Dingen, und vergisst beinahe, dass sie selbst doch ein Geschöpf ist. Zwar fühlt sie wohl die Schranken des Leibes; aber sie glaubt mit diesem wesentlich nicht viel zu thun zu haben, und wähnt in solch Gefängniss von dem obersten der Geister nur für eine gewisse Zeit zu moralischen Zwecken eingesperrt zu seyn, bis sie einst in der überirdischen Region des unkörperlichen Lebens als ein reiner (wiewohl doch noch, unbegreiflicher Weise, endlicher) Geist, frei von allen Banden und ungehindert von Schranken umherflattern wird. — So macht der eigentliche Spiritualist sich selbst zu einem Beispiele der Unmöglichkeit; und, indem er das Geistige zu objectiv nimmt, verwandelt er zugleich mit der objectiven Welt sich selbst in ein Phantom, zwar nicht ohne Moralität und so auch nicht ohne moralischen Gott, welche auch in blossen Gedanken noch bestehen, aber doch ohne natürlichen Gehalt und geschichtliche Gültigkeit.

Ein Anderes ist es, wenn der Denker das Denkvermögen, als Das, dessen er am meisten versichert und gewiss im Denken ist, vorzugsweise zum Augenmerk der Forschung macht, und hierdurch den Schlüssel zum besseren Verstehen auch des Uebrigen, was er sonst noch in seiner Seele antreffen möchte, sich zu verschaffen sucht. Auf diesem kritischen Wege der Untersuchung liegen ihm freilich die Dinge seitwärts ab, nur mit ihren Erscheinungen ihn anregend; und das Ding an sich ist vollends so himmelweit von ihm entfernt, dass er gar nichts darüber zu bemerken findet oder zu äussern wagt. Aber dennoch bietet

das reiche Vorrathshaus des eigenen Geistes ihm Hülfsmittel dar, auch über die Erscheinungswelt manches gewichtige Wort zu sagen, obschon es nicht gerade in's Leben trifft. Er findet den Begriff der Kraft in dem denkenden Wesen selbst gegeben, und legt damit den Grund zu einem abstracten (gleichsam mathematischen) Dynamismus der Naturlehre. Ueberhaupt hat die theoretisirende Vernunft nun vortreffliches Feld gewonnen, und ermangelt nicht, sich weidlich darauf zu tummeln; sie stolziert jetzt gleichsam als Hauptgewalt und umspinnt, auch wo sie nicht unmittelbar Meister ist, doch alles mit ihrem eben so feinen als zähen Garne. Doch ist sie gezwungen, noch eine Nebenvernunft, nämlich die praktische, anzuerkennen, und da sie diese nicht ganz verähnlichen kann, so lässt sie ihr einen kleinen Raum, gleichsam ein Luftloch, wohindurch selbige, wenn es ihr zu enge um's Herz wird, sich in's Weite ergehen und allenfalls auch in die Gebiete der Unbegreiflichkeit ungehindert hinüberstreifen kann: wozu das innere Sittengesetz die grosse Schwungfeder ist. —

Durch seine Krümmungen führt dieser kritische Weg von selbst bis zu einem Gipfel, wo in der luftigen Höhe nichts weiter zu erschauen ist, als das Ich oder die Hauptsache und das Nicht-ich oder die nur um jener Hauptsache willen vorhandene Nebensache. Aber dies Zweite hat nicht etwa ein von jenem Ersten unabhängiges Bestehen; vielmehr entspringt es nur aus diesem und ist eigentlich nichts als dessen, durch die innere Anlage geforderte, Vorstellung. Von einer unerklärbaren inneren Nothwendigkeit getrieben, setzt das Ich gerade so und nicht anders ein Nichtich sich entgegen, ohne welchen Gegensatz es seiner

Ichheit nicht inne werden könnte; und nicht ein Anschauen, sondern ein Hinschauen ist es, wodurch für die Intelligenz eine Welt existirt. Da aber die Intelligenz als Einzelwesen sich zu setzen nicht im Stande ist (man sieht nicht recht ein, warum nicht?); so setzt sie sich als eine Mehrheit von Ichheiten, und das vernünftige Individuum erkennt vermöge eines innern Zwanges andere vernünftige Individuen ausser sich an; (wovon die Nothwendigkeit sich aus den Prämissen schwerlich geltend machen lässt, die vielmehr in dieser Ansicht nur darauf zu beruhen scheint, dass das individuelle Ich nicht wohl umhin kann, sich mit andern dergleichen in Verkehr einzulassen, insbesondere aber — zu sprechen). — Auf so künstliche Art erbauet sich der subjective oder reine Idealismus sein All aus einer unbestimmbaren Anzahl individueller Ichheiten, deren jede ihr Stückchen Welt in sich trägt und, sich selbst täuschend, in das scheinbare Aussen versetzt. Da aber das Ich eine gewisse Warnung in sich verspürt, in seinem Nichtich, so haltlos dies als blosses Einbildungsproduct auch seyn mag, doch nicht nach Belieben zu schalten, und darin nicht so zu sagen sich laufen zu lassen, wodurch überdies, sonderbarer Weise, die übrigen individuellen Ichheiten mit in ein übles Gedränge kommen würden; so erkennt sich das Ich als ein zwischen dem Guten und Bösen die Wahl habendes Wesen, und sieht sich zugleich gezwungen eine moralische Weltordnung anzunehmen. Hierbei wird nun sehr nothwendig (da doch die Welt nichts ist als das hingeschauete Nichtich und folglich im Grunde ebenfalls Ich, nämlich Vorstellung desselben, ist), weil dies Sachen sind, wobei alles Wis-

sen aufhört und sich eigentlich nichts denken lässt, den Glauben zu Hülfe nehmen und durch dessen Beistand sich zu überzeugen: dass die wirkliche Ordnung der eigentlich nichtigen Welt, diese herrschende Obergewalt über ein Aeusseres, das eigentlich doch nur ein Inneres, und folglich als Aeusseres ein Unding ist, Dasjenige sey, was gemeinhin als die Gottheit bezeichnet zu werden pflegt. So lösete sich diese in einen ganz abstracten, zudem nicht einmal wohl zu reimenden Begriff auf. Die grosse herrliche Natur aber war vernichtet; sie war aus einem reellen Ganzen zu blossen Fragmenten idealer Production geworden; und mit den lebendigen Wesen, blossen Figuranten im idealistischen Schattenspiel an der Wand, die Ichheiten allein ausgenommen, durfte das Ich spielen wie mit leblosen Maschinen.

Indess war es schwerer, diese Ansicht zu ihrer höchsten Ausbildung zu bringen, als es ist, ihre Kehrseite nachzuweisen, nun sie einmal dasteht. Es bleibt immer ein wichtiges Werk des menschlichen Geistes, die Theorie des Subjectiven, so weit als nur möglich war, verfolgt und sie der andern, sonst gewöhnlichen, welche alles auf das Objective zu gründen suchte, entgegengesetzt zu haben. Statt dass der Idealismus sich anstrenge, auch die Aussenwelt als ein Inneres darzustellen, suchte der möglichst reine Realismus vielmehr das Innere auf Aeusseres zurückzuführen, und würde bei folgerechter Durchführung eines solchen, zum Glück freilich unmöglichen Beginnens jenes Innere wesentlich vernichtet haben; so wie er denn von geistlosen Ausgeburten, zumal da er oft für das ächte Empirische sich ausgab, die zwar matt aber doch reichlich fliessende Quelle gewesen ist

und noch ist. Es kam ihm nicht etwa darauf vorzüglich an, die Materie, so überwiegende Wichtigkeit sie auch für ihn haben musste, als Alles in Allem geltend zu machen; er ist also nur verwandt, aber nicht einerlei mit dem eigentlichen und strengeren Materialismus. Er war nur bemüht, bei der im Reiche der Vorstellungen waltenden Fluctuation sich eines Bleibendern zu versichern und glaubte dies am sichersten in der Aussenwelt zu finden. Von dieser liess er daher, ohne ihr Kraft und Thätigkeit als etwas Wesentliches abzusprechen, und unbemüht dies insgesamt auf den blossen Stoff reduciren zu wollen, alle Wirkungen dergestalt ausgehen, dass die Vorgänge in dem eigenen und in andern lebendigen Individuen geradezu dadurch gesetzt und direct hervorgebracht wurden. Die Seele wurde zu einer leeren Tafel, in deren weiche Empfänglichkeit von den einwirkenden Aussendungen die Vorstellungen so zu sagen hineingeschrieben wurden. Und jegliches System in irgend einer Wissenschaft, welches die Veränderungen im Menschen und andern organischen Geschöpfen geradesweges von aussen herleitet, somit auch das Leben nur als einen erzwungenen Zustand betrachtet, gehört überhaupt zu diesem Realismus; welchem als durchaus entschiedener Gegner in kräftigen Angriffen entgegengetreten zu seyn, jenem sich bloss an's Subjective haltenden Idealismus stets zur Ehre gereichen wird.

Indess waren dies entgegengesetzte, und darum in ihrem vergeblichen Streben nach Vollendung zu Ungereimtheiten führende, Extreme. Das Wah-rere konnte nur zwischen ihnen, nicht am einen oder andern Ende liegen. — Die Wahrnehmung der erwähnten Einseitigkeiten führte von selbst die Er-

kenntniss mit sich, dass die Intelligenz aus dem inneren Grunde selbstthätiger eigenthümlicher Kraft heraus wirke, und ein lebendiges geistiges Wesen, darum aber von der Natur nicht durchaus verschieden, sondern innig und nothwendig damit verknüpft sey; dass andererseits die Natur ebenfalls eigenthümliche Thätigkeit besitze, und als Natur zwar nicht schon Intelligenz, jedoch von dem Princip des Geistigen gleichfalls durchdrungen sey; kurz — dass in beiden sowohl Ideales als Reales, ersteres jedoch überwiegend in der Intelligenz, letzteres überwiegend in der Natur, enthalten sey. — Eine Forschung, welche dies erkannt hatte und es mehr und mehr darzuthun strebte, musste daher als innige Verknüpfung von Realismus mit dem Idealismus auftreten; und vorausgesetzt, dass dieser letztere, noch immer vorwaltend, den eigentlichen Ausschlag gab (was wohl schon wegen des Entstandenseyns aus dem Streite gegen den einseitigen früheren Realismus und krassen Empirismus nicht anders sich fügen konnte), so wurde nun die neue und weniger einseitige Ansicht ein realistischer Idealismus. —

Aber den einmal bis dahin gelangten Wahrheitsdrang trieb es weiter; er suchte nun selbst den hierin noch liegenden Gegensatz aufzuheben, und alles in die Einheit aufzulösen. — Die Entdeckung, dass Beides in Beidem, Geist in der Natur, so wie Natürliches im Geiste sey, hing sehr nahe mit Dem zusammen, dass in Allem Dasselbe sey — und führte so nach langen Umwegen auf den alten Satz zurück, das Ganze sey Eins. — Indess wurden anfangs, wie auch sonst, Natur und Intelligenz einander noch entgegengesetzt (daher auch noch die Naturphilosophie einer Trans-

cendentalphilosophie), jene als Verknüpfung des Idealen mit dem Realen unter dem Exponenten des Realen, diese als Verknüpfung beider unter dem Exponenten des Idealen. Denkt man sich dies bildlich ausgedrückt folgender Gestalt: $R \times i \in J \times r$, so liegt die Aufhebung des Gegensatzes in eben Dem, was beiden Seiten gemeinschaftlich ist, und deutet auf Einheit des Urgrundes hin; mit andern Worten: das Reale und das Ideale sind Eins im Absoluten; — welches letztere einstweilen nicht eben mehr sagen will, als das x oder das y in der Mathematik. —

Das grosse Problem, wenn ein Mehreres daraus werden sollte, bliebe immer: zu zeigen, wie es wenigstens möglich sey, dass in den einmal nicht wegzuräumenden Gegensatz des Idealen und Realen die absolute Einheit auseinandergehe? — Zu diesem Zwecke ist aber, wie man wohl sieht, mit jenen Nachweisungen des Einen im Andern und des Andern im Ersten nicht viel geholfen; denn gesetzt auch, dass die Verschiedenheit bloss in dem verschiedenen Verhältnisse des innig mit einander Verknüpften und wesentlich von einander Durchdrungenen läge; so bliebe immer noch die Frage: woher denn dies verschiedene Verhältniss: woher überhaupt ein Auseinanderweichen? Wenn die Einheit eine ursprüngliche ist, wie kann sie überhaupt sich theilen? und zugegeben, sie sey nun dessen ungeachtet wirklich getheilt, wie kann sie denn dabei noch die Einheit seyn? Oder wäre sie etwa keine vollkommene? warum aber ist sie keine solche, und welcher ist alsdenn der andere und höhere Grund ihrer Unvollkommenheit, somit ihres Zwiespalts? — Je reiflicher dies erwogen wird, desto mehr leuchtet ein, dass ein solches

Indifferenzirungssystem auf eine wahre, das heisst, vollkommene Einheit des Ganzen nicht führen könne. —

Nun bemühet sich zwar jener realistische Idealismus gar sehr, das Kunststück, statt blosser Indifferenzen die Identität herauszurechnen, dennoch zu Stande zu bringen, und zu dem Ende muss er vor allem jenen früheren Gegensatz zwischen Naturphilosophie und Transcendentalphilosophie aufzuheben suchen, was auch nicht so gar schwer fällt, da, laut Erfahrungszeugnissen freilich, die Intelligenzen selbst aus der Natur hervorgehen, und bei ihrem Geistseyn zugleich auch organische Geschöpfe sind; dahingegen nicht etwa umgekehrt natürliche Dinge und Sphären durch die Ichheiten hervorgebracht werden können . . . so dass es nun nur Eine Philosophie, nämlich bloss Naturphilosophie giebt. Schon ist es denn so weit gekommen, dass es auch nur eine Naturtheosophie giebt und die Gottheit als Weltgeist, als jener alte Naturgott, sich bequemen muss, mit der Welt Eins zu werden, ja, als Welt alles Weltliche zu thun und zu leiden, was das liebe Schicksal, das, um so zu sagen, doch hinter der Welt und dem sich entwickelnden Gotte — gleichsam als Gott an sich — im allertiefsten Abgrunde sitzt, nur zu verhängen belieben mag. — Aber selbst mit diesen Angst- und Nothsprüngen weiss sich das absolute Identitätssystem nicht zu retten vor alle den Mühseligkeiten, welche nach wie vor durch den Zwiespalt, die Verschiedenheiten und Gegensätze u. s. w., verursacht werden. Ja neue, noch grössere Bedrängnisse sind hinzugekommen; — denn da es nun keine andere Gottheit als den sich entwickelnden Weltgeist giebt, und

so eigentlich die Natur (nämlich als *natura naturans*, oder dunkler, schaffender, Grund aller Dinge) der wahre, jedoch der Nothwendigkeit unterworfen, dem Schicksale gehorchende, Gott ist: so muss nun dieser auch für Alles eintreten. Und weil es ihm einfällt, wenn er als Entwicklungsgott sich bis zum Menschen entwickelt hat (wo er dann ohne Zweifel schon eine sehr hohe Stufe erklimmen) auf einmal, statt ursprünglich gebunden und der Nothwendigkeit sich fügend, lieber frey seyn zu wollen; so muss er auch von alle dem Bösen Rechenschaft geben, was er als freigewordenes Wesen begehen mag. Da nun alles, was zu seiner Entwicklung gehört (zur *natura naturata* im weitesten Sinne), doch in ihm als der Urquelle dieser ganzen Entwicklung schon begründet seyn muss: so tritt die missliche Nothwendigkeit der Wahl ein: entweder das Böse als durchaus radical anzuerkennen, oder es, als an sich gut und als blosses Schein - Böses, gleichsam zu legitimiren. Im ersteren Falle trägt man das Böse in die Natur hinein, in die es nicht gehört (vergl. oben), und lässt es in deren mütterlichem Boden gleichsam wie ein Rankengewächs wurzeln und gedeihen, damit es in den Menschenseelen mit seinen Verzweigungen sich ausbreite und fortwuchere (wobei denn der in's Böse sich entwickelnde Mensch eigentlich doch nicht frei handelt und nicht wirklich sündigt; — ja was noch schlimmer ist, man muss den in der Tiefe des Urgrundes wirkenden Gott selbst auch als die Urquelle des radicalen Bösen anklagen, wobei genauer genommen derselbe in ein gutes und böses Urprincip zerspalten und der so lange mit aller Anstrengung in ihn hineingedachten Einheit vollends wieder beraubt wird. —

Im andern Falle ist das Böse blosser Irrthum, und hat eigentlich so viel gerade nicht auf sich; — es ist nur eine vorübergehende Abweichung des, an sich doch immer nicht verwerflichen, Thätigkeits-triebes in einen Nebenweg, und gleicht sich im Zusammenhange des Ganzen von selbst aus; wer also dergleichen begeht, der thut eben nichts so gar Schlimmes, sondern was er thut, ist, recht gründlich genommen, nur eine andere Art des Guten. — So fällt auf beiden Wegen die Zurechnung des Bösen weg, mit ihr aber — alle wahre Moralität. —

Ueberhaupt wird keine Vergötterung des Weltgeistes, keine Ansicht, welche das Absolute im Weltall sucht, diese Klippen je vermeiden können. Wozu dient darin selbst der menschlich-leidende vollends der durch seine in der Geschichte enthaltene Versöhnungsrolle das Böse (das ja nicht einmal Sünde ist) abbüssende Gott? wie findet er in letzterer Qualität überhaupt einen Platz in solcher Ansicht? Muss etwa der Urgott, um sich von den Schlacken, die er als gewordener Gott mit sich führt, zu reinigen, sich selbst noch einmal wieder als Läuterungsmittel hervorbringen? warum liess er denn nicht lieber aus seinem Werden das Unreine gleich in der ersten Anlage hinweg? Aber freilich, Die stand ja nicht in seiner Gewalt, er musste nun einmal sich so geben, wie seine Natur es mit sich bringt, d. h. als ein unreiner Gott.

Und ein solcher ist freilich unvermeidlich der Gott jedes consequenten Pantheismus, so verschieden die hierzu gehörigen Systeme in ihrer übrigen Anlage und Beschaffenheit immerhin seyn mögen. — Unter denen dieser Art, die in nicht heidnischer Zeit auftraten, ist indess dem Identitäts-

Systeme auch schon ein anderes vorausgegangen, worin vielleicht besser verhindert war, das Böse für radical nehmen zu müssen, worin es aber doch sich begnügen muss, nur als scheinbar Böses denkbar zu seyn. — Sind nämlich alle endlichen Dinge (das ganze Ideale, nämlich alle Gedanken und Vorstellungen mit inbegriffen) nur Modificationen einer täuschenden Scheinhülle, unter welcher die ewig sich gleiche absolute Substanz, als Inbegriff des Wesens aller Erscheinungen und aller Vorstellungen verborgen liegt; so hat das Böse, als in dieser Substanz nicht enthalten oder vorhanden, auch mit ihr, d. h. mit der Gottheit eigentlich nichts zu thun; es ist dann aber um so weniger selbst irgend etwas Wesentliches, sondern blosses Phantom, wie die Erscheinungswelt, d. h. die wirkliche Welt überhaupt, welcher hingegen dafür in jener neuern, und vergleichungsweise auch wohl consequenter, pantheistischen Ansicht die Realität viel besser gesichert wird. — Kann nun in dem Systeme der absoluten Identität das Böse nicht anders als radical, und in dem Systeme der absoluten Substanz nicht anders als bloss scheinbar seyn; so möchte vielleicht hierin eine der wichtigsten Hauptverschiedenheiten liegen, wodurch jenes sich diesem, nämlich dem Spinozismus, gegenüberstellt. Wer weiss, ob nicht beide dereinst noch dahin gebracht werden, einander gegenseitig zu completiren und zu corrigiren? — Für jetzt aber ist es von besonderer Bedeutung, auf die von jenem früheren Denker gefühlte Nothwendigkeit zu achten, dass das Absolute selbst von dem Vorwurfe der Bösartigkeit, ja überhaupt der Unvollkommenheit frei erhalten, und deshalb aus dem grossen Kreise alles Endlichen gleichsam weggerückt werde: was freilich denn mehr auf mystische als auf eigentlich philosophische Weise,

wie es scheint, eingeleitet worden; da in diesem Systeme (falls wir es nicht unrecht verstehen) kein eigentliches Band zwischen dem Absoluten und der wirklichen Welt anzutreffen ist, obgleich letztere, auf durchaus unfassliche Weise, in allerlei Modificationen Dessen bestehen soll, deren wesentliche Substanz einzig das erstere enthält. — Für eine Emanationslehre kann diese Ansicht, so zuversichtlich dies auch sonst von den Meisten geschah, wohl auf keine Weise genommen werden.

Was die Frage nach der Möglichkeit und dem Ursprunge der Welt betrifft, so weiss hierin jener alte Realismus sich besser zu helfen; nur schade, dass er unbekümmert ist, ob auch das Wesen des Höchsten dabei bestehen könne, und ob er nicht Unmöglichkeiten seinem Gotte andichte. Da er nämlich Alles nach dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung, als dem alleinigen Grundgesetze, modelt; so lässt er nach eben diesem auch die Welt entstehen. Zuerst ist, in einer früheren, sehr entfernten Zeit, bloss der Schöpfer vorhanden, und die Welt existirt noch nicht; sie wird nun (sobald der Termin gekommen ist, wo es jenem gut und angenehm scheint) von ihm, als etwas von ihm Verschiedenes, wirklich hervorgebracht, gleichsam wie ein Kunstwerk von dem Künstler, nur mit dem Unterschiede, dass dieser hier zugleich mit der Form auch das Material verfertiget, und so die Welt ganz eigentlich aus Nichts macht. — Wollte man einwenden, dies laufe ja dem sonst anerkannten Satze: aus Nichts wird Nichts, schnurstracks zuwider, und gehe über alles, was man nur von Wirkungen sonst in der Erfahrung irgend kenne, oder auch sich denken könne; so ist schnell

die Antwort bereit, dass eben darin hier das grosse Kunststück bestehe, und die übernatürliche Macht des Hervorbringenden auch das sonst Unmögliche wohl zulasse; — daran aber, dass man bei jener Vorstellungsweise einestheils im Kreise des Natürlichen bleibt, und doch anderntheils dabei zugleich über eben diesen Kreis hinausgeht, daran zu denken bemühet man sich weiter nicht. — So über die ärgsten Widersprüche mit dreistem Sprunge hinwegsetzend, stellt man eine Gottheit auf, die ganz menschlicher Weise, aber doch mit übermenschlichem und übernatürlichem Vermögen eine Erde, nebst Sonne, Mond und Sternen in den weiten leeren Raum hineinzaubert. Denn, woher der Raum komme? wird nicht gefragt, und eigentlich sehr weise, weil man ja einen gewissen, wenn gleich sehr entlegenen und hoch über dem Firmamente liegenden, Raum conserviren muss, worin zu jener uralten Zeit, wo es noch nichts Anderes gab, der Schöpfer sich befinden konnte, um von da aus jene Dinge hervorzubringen, und wo er auch nach der Erschaffung der Welt noch seinen besonderen von ihrem Gewirre nicht unmittelbar beunruhigten Aufenthalt hat. — Ueberhaupt ist schon an sich diese Art von Theosophie (wenn sie einmal so genannt werden darf) so durchaus anthropomorphisch, dass von ihrer Gottheit die ehrwürdige Gestalt einer hohen und bärtigen, die Stirne runzelnden Menschenfigur eine ziemlich gut

getroffene Abbildung darstellt. — Alsdann ist aber, wenn in jener Theosophie alles so bloss menschlich zugeht, an sie gerichtet, auch die Frage nicht unerlaubt: ob denn nicht hinter jenem Himmel und dem darin wohnenden Gotte noch anderer Platz mit einer andern Gottheit vorhanden sey, die vielleicht wieder jenen ersten dem Menschengeschlechte näheren, den Schöpfer dieser Welt hervorgebracht? — Ist einmal das Causalverhältniss selbst in diese Region eingeführt, wo hat es denn seine Gränze? und worin liegt der Grund (wenn nicht anderswoher das Gegentheil geboten wird), warum nicht immer Eine solche Gottheit von einer andern ältern, und so fort, hervorgebracht seyn könnte? die Theogonie jener Alten (als mythische Naturlehre ehrwürdig, als Theosophie genommen aber baarer Unsinn) wäre hier wirklich noch das consequenteste; und die wahrste Ursprungsstätte der Gottheiten dieses Realismus würde seyn was er selbst ist, nämlich ein Chaos.

Sage doch Niemand, dergleichen blindes und sinnloses Meinen und Wähnen sey Christenthum! Der Geist macht lebendig, der Buchstabe ist todt; sagt das Christenthum. Aber mit diesem todtten und tödtenden Buchstaben würdet ihr, die ihr nur Buchstaben-Christen seyd, und nicht einseht, dass die Religion bildlich redet und reden muss, den Geist in der ganzen Gotteslehre um's Leben bringen, wenn ihr seiner auch nur in so weit habhaft

werden könnten! . . . Das Evangelium kleidet die tiefere und strengere Wahrheit, zu dem kindlichen Fassungsvermögen des Volkes sich herablassend, so viel es nur ohne höheren Nachtheil geschehen kann, in ein sinnlich-menschliches Gewand; und selbst so klang seine Lehre den in's Irdische verstrickten und durch viel bildlichere Darstellungen verwöhnten Menschen noch zu hart. Aber weit entfernt, das Kleid für das Umkleidete, die Hülle für das durch sie Verhüllte geben zu wollen, läßt es den über alle gemein-menschlichen Vorstellungen weit erhabenen Geist der reineren Gotteslehre überall durchblicken. — Zum Volke soll vorzugsweise und am unmittelbarsten die Tugendlehre dringen, diese haltbarste Stütze der Religiosität selbst; und eben so deutlich als mächtig reden selbst zu einem wenig gebildeten Gemüthe in ihrer unumwundenen Klarheit und einfachen Schönheit die goldenen Sprüche der christlichen Moral. Aber auch noch andere Lehren als die bloss moralischen enthält das Evangelium; solche nämlich, denen zwar das Gepräge der Unweisheit durch in Erstarrung übergehende Dogmatik aufgedrückt werden kann, die aber in ihrer tiefen Bedeutsamkeit auch den Weisen im Stande sind aufs Lebendigste anzuregen, und in Dem, worauf sie eigentlich zielen, vielleicht noch weiser sind als selbst der Weiseste. —

Freilich ist es wahr, dass diese Lehren sich deuten lassen, und für eine grosse Mannichfaltigkeit oft sehr einander widerstreitender Ansichten anpassend gemodelt werden können. Aber liesse sich nicht eben hieraus muthmassen, dass sie selbst, in ihrem wahrsten Sinne, alle den einzelnen Deutungen und einseitigen Philosophemen au Gehalt weit überlegen seyn möchten? Ist nicht Das in sich selbst die vollere Wahrheit, wonach so viele Hände greifen, die dann, ohne ganz fehl zu greifen, doch nur gleichsam ein abgetrenntes Stücklein Wahrheit erlangen? — Dann wäre wohl gar in jener Vieldeutigkeit des Christenthums (nicht die vielen Deutungen selbst, sondern das zwischen oder vielmehr über ihnen allen Liegende genommen) ein Hauptmerkmal jener höhern Weihe zu finden — jener Offenbarung — welcher es sein Entstehen und Fortleben verdankte; — dann wäre die Vieldeutigkeit zugleich die Negation der Einseitigkeit, und ihrem Positiven nach die innere Kraftfülle der Wahrhaftigkeit, wodurch die Lehre des Heils dauerhafter ist, als alle Lehren einseitiger Weltweisheit. —

Zwar ist Religion und Philosophie zweierlei; und eben so wenig kann die Sprache, welche jene redet, eine philosophische seyn, als die Sprache dieser geradezu eine religiöse. — Auch giebt es vielleicht noch immer Philosophen unter dem Monde, welche meinen die Welt durchschauen zu kön-

nen, ohne Notiz von der Gottheit zu nehmen, und denen die Philosophie ohne Theosophie am gediegensten vorkommt. — Wer aber die Natur der Dinge, weil auch in diesen Göttliches verborgen sey, nicht ohne Gotteslehre erforschen zu wollen sich anschicken kann; dem wird die Philosophie von selbst immer auch zur Theosophie, ohne darum schon bloss als solche das Ganze, in seiner weiteren Ausdehnung, zu seyn. Denn wäre dies, so müsste die Lehre von der Natur der Dinge unmittelbar auch die ganze Lehre von Gott, und diese nichts als jenes, enthalten, und die Theosophie wäre blosse Naturphilosophie. —

Aber auch von solcher Theosophie, die mehr als dies ist, unterscheidet sich dennoch die Religion; — nicht im Gegenstande, wohl aber in der ganzen Weise oder Methode. — Von der Erkenntniss Gottes (in soweit sie ihrer mächtig ist) geht die Religion als von etwas Positiven aus, und wendet sich von diesem Standpunkte her belehrend und tröstend an die hiernach sich sehnende, für Göttliches empfängliche Menschheit. Aus dem Menschlichen heraus erhebt sich hingegen forschend die Theosophie, d. h. die Gott suchende Weltweisheit, mühsam an das höhere Licht, und zweifelt und vergleicht, und sieht sich um nach der besten Ausgleichung ihrer Kenntniss der unvollkommenen Welt mit der Idee eines vollkommensten Wesens. —

Ist aber die hierauf gerichtete Anlage des menschlichen Geistes nicht ganz verkehrt und in sich selbst widersinnig; so muss mit der vollkommensten Religion die zur Vollendung gedeihende Theosophie in durchgängigen Einklang kommen. — Kann aber diese je vollendet werden? Schwerlich! — Aber wenn auch soll sie deshalb unfähig seyn, Fortschritte zu machen? Und ist es nun dem menschlichen Gedanken unverwehrt, sich höher und höher zu schwingen; so ist gewiss jeder wahre Fortschritt philosophischer Gotteslehre zu erkennen an seiner Annäherung zur wahren religiösen Gotteslehre.

III.

R ü c k w e g

zum rechten

G l a u b e n.

III

Rechts der Wissenschaft

zum Nutzen

Glaubens

Unerwecklicher Todesschlaf
des, im rechten Glauben der Völker unter-
gegangenen, Pantheismus.

Wo der Glaube an den wahren Gott in den Völkern einmal erweckt wurde, da ist der Naturgötzendienst wenigstens als Volksreligion für immer begraben; es müssten denn die Völker selbst in die Gruft sinken, und rohere Menschenstämme auf ihren Gräbern eine neue Entwicklung beginnen. —

Aber ist nicht vielleicht Das, woran die sogenannten Cultivirten zu hängen pflegen, eine Art von Geisteszwang, eine Gebundenheit der menschlichen Vernunft durch Ueberlieferungen, welche Einer dem Andern nachspricht, ohne eigentlich dabei Etwas zu denken? Ist die Meinung, dass es ein Wesen gebe ausser allen Dingen und doch auch nicht als blosser Grund der Dinge, dass mit andern Worten das unendliche Weltall nicht Alles in sich fasse, nicht eine die Menschenvernunft übersteigende Verirrung, ein superstitiöser Wahn? —

Aber wie? wenn nun hinter solchem Pochen auf die Vernunft vielleicht doch nur ein eitles Begriffsspiel, eine täuschende Vorspiegelung des von der Vernunft nicht gehörig durchdrungenen Verstandes sich versteckte? — Verlangt doch die Vernunft unabweislich, Gott müsse das wahrhaft Vollkommene seyn, und nichts Mangelhaftes oder Unvollendetes sey Gott! — Wie könnte auch Anderes die Verehrung, ja die tiefdemüthige Anbetung der selbst ja schon unendlichen menschlichen Vernunft fordern, sobald diese zu sich selbst gekommen ist! Der in der hellen Sphäre des Bewusstseyns sich ergehende Mensch sollte die Seele der Welt anbeten? die zwar umfassender, und so zu sagen breiter und dicker ist als seine eigene, aber doch eigentlich als allgemeine Weltseele schlechter und niedriger (falls nichts Höheres als sie selbst mit in Betracht kommt), da sie in der Tiefe der Finsterniss lebt und wirkt! — Achtet nicht eben darum der unbedingte Naturphilosoph im Innersten, wovon so viele Spuren hervorbrechen, sich selbst höher als seinen Gott; und führt nicht dieser ihn, seinen Verkündiger, nothwendig zum Egoismus? Was kann aus dem dunkeln Gotte Besseres werden als ein heller Gott, nämlich ein Menschengeist? Muss nicht dieser Gott, welcher nun gar ein Philosoph geworden, sobald er bis in's Helle sich hinaufgeschwungen hat und zur Erkenntniss gekommen ist, sich höher achten in diesem seinem Hellsehen, als er achten könnte die nun glücklich überwundene Nacht seines eigenen Grundwesens? —

Der gewöhnliche Menschenverstand ist nicht so unverständlich und unvernünftig, dass er keinen Sinn für die Wahrheit hätte; und ist ihm auch

nicht die Gabe verliehen, sie zu finden, so weiss er sie wenigstens zu erkennen, wenn sie ihm auf eine ansprechende Art dargeboten wird. Daher ist das einmal erweckte Volk ebensowohl im Stande, wahre Religion und Afterreligion, als Weiss und Schwarz, zu unterscheiden. Es sinkt, einmal zur höheren Gottesidee emporgehoben, in die niedere nicht wieder zurück. So wird unter christlichen Völkern den die Abgötterei des Naturdienstes verkündenden Philosophen das Loos, dass sie eigentlich nur für sich selbst predigen, und das Missbehagen über in so fern verfehlten Lebenszweck ist es dann, womit eine andere Gottheit sich ihnen fühlbar macht, von welcher die Weltvergötterung sonst eben nicht viel weiss — die gerechte Nemesis!

Wozu nun das verständige Gemüth des Ungelehrten schon Vernunft genug hat, einzusehen nämlich, dass der Gedanke: Gott, der höchste ist, den man überhaupt haben kann, wenn gleich nie vollkommen umfassen und eigentlich begreifen kann, und dass die Gottheit immer als das Würdigste gedacht werden muss, wozu der menschliche Geist sich nur irgend ahnend hinaufschwingen kann; sollte dazu die Vernunft, dies Vermögen der höchsten Ideen in Köpfen, wo sie vorherrschen müsste, in philosophischen Köpfen, nicht hinreichend seyn? — Oder ist vielleicht in diesen doch nicht die Vernunft die Hauptkraft? ist etwa — die Frage muss hier wiederholt werden — ist etwa Das, worauf sie sich eigentlich verlassen, doch jenes eitle Spiel mit Anthithesen und Synthesen, und was des Formelwerks mehr ist; kurz, der verzerrende und trennende, spinnende und bestrickende, spitzfindige Verstand, und doch nicht die

Vernunft? — Freilich mag es sehr gerathen seyn, den Verstand und zwar in aller seiner Schärfe mit der Vernunft zusammenzunehmen. Aber könnt ihr Jünger des neuen Heidenthums denn mit allem euren Menschenverstande und all' eurer göttlichen Vernunft keinen andern Gott herausdenken als jenen blinden und abgelebten Götzen, dessen feierliches Begräbniss schon vor fast zweitausend Jahren begangen wurde?! . . . damals, als ein Licht aufging, das nie erlöschen wird, und ein Tag anbrach, dessen Nacht niemand erleben wird. — So lange dies Licht der Wahrheit leuchtet, können die trüben Glimmfeuer der Irrlehre das Volk nicht bethören; aber nicht wenige Lehrlinge der Weisheit entzündeten sie mit ihrer Dampf- und Qualmgluth, und machen solche im Dämmerseine sich müde suchende Betrogene schwindlicht und taumelnd, so dass sie den hohlen Schatten als den Inbegriff des Wesens anstaunen. Viele lehrbegierige, aber gern der voranfliegenden Fahne folgende, Köpfe, besonders unter denen, die Naturwissenschaften sich widmen, gehen so in religiöser Hinsicht zu Grunde. — Wahrlich es thäte Noth, Missionen zu senden, nicht an die Heiden in Mohrenland oder in der neuen Welt, nein an Die in der Mitte von Europa; aber auch nicht an das Volk, sondern nur — an die Gelehrten.

Erstehen einer Lehre vom überweltlichen Gotte im Gebiete eigentlichen Denkens.

Gott ist das unbedingte, durchaus in sich selbst begründete Wesen, zugleich also das vollkommenste, ja verglichen mit allem übrigen, das einzige Seyn. —

Fern ist von solchem absoluten Seyn alles Werden und alle Entwicklung; denn ist diese Fortschritt, wie und wozu Vervollkommnung dem Vollkommensten? — wäre sie aber gar Rückschritt, wie könnte Das vollkommen heißen, was zu solchem fähig wäre?

Fern der Gottheit selbst ist gleicherweise überhaupt aller unstäte Wechsel und alles Schwanken, somit alles Wollen, wie alles Lernen und Zunehmen in Weisheit. —

Fern auch ist dem Höchsten alles Niedere, sind dem Mangellosen jegliche Flecken und Fehle; unwandelbar ist Gottes schrankenloses Seyn in seliger Einheit durchdrungen von der Vollkommenheit seines heiligen Wesens. —

So ist Gott das unbedingt Reelle und das höchste Ideale; aber in wahrer Einheit, und nicht in jener unvollkommenen und getrüben, die dem gebundenen und mangelvollen Ganzen der Erscheinungswelt als schaffender Grund inwohnt. —

Auch in der Welt zwar ist Göttliches, aber nur ein göttliches Streben ohne Vollendung, hindeutend auf das Vollkommene selbst, die überweltliche Gottheit; und die Welt ist ohne wahren Gehalt, ausser in soweit sie in ihrer Entwicklung das Höchste darzustellen sucht, ohne aber je dies Ziel ganz erreichen zu können.

Wie erfreulich, in einer Zeit, wo von der Religion die Philosophie so weit abgewichen war, dass diese, obgleich sich andern Schein gebend, recht eigentlich zu blosser Weltweisheit geworden, und dass religiöser Sinn nur mit einer Art von Seelenschauer daran gehen konnte, zu philosophiren und philosophiren zu hören; dass in solcher Zeit die Wissenschaft der Wissenschaften selbst endlich wieder die Sprache wahrer Gotteslehre annimmt! — Wollet nur nicht als Masse nach dem körperlichen Gewichte schätzen, lieben Leser, was in solcher Art euch geboten wird! und nicht meinen, wer bescheiden nicht mehr, ja viel weniger zu geben ankündigt als er, zumal dem Empfänglichen und selbst weiter damit Wirthschaftenden, wirklich giebt, auf Den brauche nicht sonderlich gehört zu werden! Seyd ihr doch so laut und gewaltig oft angeschrieen worden, dass das Summen und Klingen in den Ohren den Kopf noch jetzt betäuben muss, und habt doch nicht so gar Vieles, das zu eurem Heil dienen könnte, vernommen: — warum wolltet ihr nun nicht auch einmal einen andern Ton, der leiser aber doch vernehmlich, und mehr wie andachtvoller Hymnus, als wie ein triumphirender Trompetenschall klingt, geduldig hören und getreulich beherzigen? Am wenigsten kann solche Aufmerksamkeit schwer fal-

len; selbst dem geübten und sichtenden Denker, wenn das Dargebotene nicht, wie sonst so Manches, den vortrefflichsten Willen, aber ausserdem nichts Sonderliches, viel Gemüth und Phantasie, aber zu wenig dialektische Tüchtigkeit zeigt; — wenn es vielmehr mit solcher Kunst gar stattlich ausgerüstet und mit einer Schärfe des Urtheils bewaffnet erscheint, welche eben so geschickt ist, die schwachen Stellen schon vorhandener Systeme zu treffen, als sie die eigene Ansicht vor dem Muthwillen leichter Angriffe zu sichern weiss.*)

Vollauf ward Dem gegeben, den Natur und Kunst lebendig und gleich freundlich ansprechen, und der dennoch weder in diese noch in jene Das versenkt, was höher ist als beide; — der des

*) Das hier Gemeinte erschien zuerst in der Schrift: Cölestino. Das Anschauen Gottes. Cöln in der Domdruckerei 1817., die ohne Namen des Verfassers herauskam; nachher hat als solcher sich Hr. Prof. Thilo in Breslau kund gegeben in einer, den Inhalt der frühern unter anderm Gesichtspunkte weiterführenden und näher erläuternden Schrift: Begriff und Eintheilung der All-Wissenschaft oder der sogenannten Philosophie. Breslau 1818. Schreiber gegenwärtiger Blätter ist übrigens nicht gesonnen, jene herrlichen Geisteserzeugnisse aus dem Gedruckten wieder abschreiben zu wollen, sondern wird vielmehr im Nachstehenden mitzutheilen suchen, was er sich dabei in seiner Art und nach seiner Sinnesweise gedacht hat, worunter freilich, wenn er wirklich dachte, auch Abweichendes mit vorkommen wird. — Das in Häkchen Eingeschlossene besteht aus Stellen der zweiten unter den eben genannten Schriften, und auf eben diese beziehen sich auch die beigegefügt Seitenzahlen.

Denkens ganze Strenge und der Begriffe scharfsondernde Genauigkeit kennt, und dadurch nicht verführt wird, höhere Gedanken in des niederen Denkens lähmende Formen einzuzwängen; — der endlich, im starken und tiefen Gefühle des eigenen vernünftigen Wesens, zugleich sich hervorgegangen aus dem geordneten Schaffen des inwohnenden Geistes der Welt, und dennoch eben diese Welt, sammt Allem, was sie in sich schliesst, tief unter dem Höchsten erkennt, zu dessen ewiger Herrlichkeit er mit Ehrfurcht freudig anbetend hinaufblickt.

**Einzig - würdige Idee vom wahren und
höchsten Seyn.**

„Bei Gott etwas geringeres denken als das unvergleichlich Höchste, das einzig Vollkommene, die Allgenugsamkeit, hiesse nicht Gott denken. Und eben so wenig als irgend ein Mangel, hat der Ueberfluss, oder Ausfluss hier einen Sinn. Daher könnte keine Veränderung, also keine Thätigkeit, auch die edelste und höchste nicht, ein Wesen erreichen, das die Allseeligkeit selbst ist. Vergebens ringt die Sprache, den genügenden Ausdruck zu treffen, sie findet keinen, als jenes — mangellose — Seyn, das frei von allem Wechsel, die ewig gleiche Vollkommenheit einiger Maassen andeuten möchte. Denn das, was für alles Uebrige das höchste Ziel seines wesentlichen und darum

unendlichen Strebens ist, das volle und wahre Seyn, ist Er unmittelbar und ganz.“ (S. 35.) —

„Das Grundwesen der Welt ist jene schöpferische Urkraft, aus welcher das Werden und Wandeln der Dinge, oder ihre unendliche Wallfahrt zu Gott. Denn alles, was wird, treibt das eingeborne Gefühl seiner Ungenugsamkeit in jenen rastlos kreisenden Weltstrom, der in seiner, Raum und Zeit durchwogenden Unendlichkeit, den Abglanz des Ewigen, und in ihm die tiefe, unauslöschliche Sehnsucht nach ihm trägt.“ (S. 40.) —

Es wäre eben so thöricht, die von selbst einleuchtende Würdigkeit jener Idee von Gott durch Erläuterungen erst verdeutlichen zu wollen, als wenn Jemand sich beikommen liesse, das Licht der Sonne durch angezündete Kerzen heller zu machen. — Ist aber die hier zur Seite gestellte und ebendaher entnommene Idee von der Welt etwa in ihrer Art weniger würdig? ist sie nicht durch jene Beziehung auf den Allerhöchsten weit erhabener, als jede die Gottheit in der Welt begrabende Vorstellungsweise? Das aber möchte wohl der innerste Kern jener erhabenen Ansicht seyn: dass darin das Unendliche vom Ewigen unterschieden wird; statt dass jetzt gewöhnlich dieses sich begnügen muss, für jenes zu gelten, und in den Köpfen so vieler Denker beides mit einander verwechselt wird. — Wollen auch etwa Andere die Zusammensetzung, und aufs höchste die ursprüngliche Synthesis des Unendlichen und Endlichen für das Absolute, also für das Ewige ausgeben; so sieht man wieder nicht ein, was das Unendliche denn Grosses gewönne durch jenen Zu-

satz oder jenen Mitgehalt von Endlichem, und wie es dadurch gar zum Absoluten, wenn es nicht einmal für sich ein solches ist, werden könnte? — Wird aber das Absolute über das Endliche und Unendliche hinausgerückt, wird es, mit andern Worten, als von jedem derselben, wie auch von ihrer (übrigens noch so tief liegenden) Vereinigung, verschieden angenommen; so wäre zwischen solcher Idee und dieser (in dieser Hinsicht wenigstens) kein Streit. —

Das Unendliche ist mit dem Endlichen verknüpft, und zwar nothwendig verknüpft, denn Jenes bezeichnet ja nur das positive, durch innere Kraft geschehende, Fortrücken der schon in der Grundanlage steckenden, und daher nie völlig aufzuhebenden Begränzung: eben diese nothwendige Verknüpfung ist aber das Innerste, und daraus hervortretend auch das Aeussere, der Natur und mit ihr des Ganzen der Welt. Also kann das Absolute nicht im Weltall gesucht werden, auch nicht einmal als dessen Urgrund, sobald dieser immanent gedacht wird. Absolut ist vielmehr nur das, von allem Wechsel wie von aller Begränzung freie, Ewige. —

Ewig aber ist nicht (wie der leider so gemein gewordene Missbrauch des hohen Wortes will) das unaufhörlich Dauernde, namentlich nicht die unendliche Zeit, und auch nicht das diese Erfüllende, sondern nur Das, was ausser aller Zeit ist, das Ansich, wofür es keine Veränderung und keine Dauer giebt. Nur das von allen einengenden Formen, und wären sie selbst auch unendliche Formen, durchaus Freie; nur was ebensowohl das

gänzlich Zeitlose ist, als es ausser allem Raume ist; nur Das kann mit Wahrheit das Ewige genannt werden; denn eben Das nur ist auch wahrhaft und völlig frei; und das ist einzig Gott, der einzige Gott!

Es giebt einen Begriff, oder vielmehr eine auch schon in's Unendliche sich verlierende Idee, eine Vorstellung durch Absehen von allem Besondern, oft nur für ein leeres Abstractum gehalten; mehr aber, als ein solches, in der wesentlichen Bedeutung: — dieses in der Wirklichkeit nie und nirgend vorkommende Gedankending (*ens rationis*) ist — der mathematische Punkt, das Etwas ohne alle Ausdehnung, welches, bezogen auf den Raum, eine Stelle in diesem ist, die keinen Umfang hat, und, bezogen auf die Zeit, ein Moment, der keine Dauer hat; also in der Wirklichkeit (*in rerum natura*) ein Unding, und doch eine nothwendige Idee des denkenden Geistes. Eben sie ist aber unter obigen Voraussetzungen das dem beschränkten Geiste inwohnende unendliche Bild Dessen, was ausser der Zeit und dem Raume ist; als blosser abgesonderter Gedanke zwar haltlos, in der eigentlichen Bedeutung aber die Hinweisung auf das Gehaltvollste, nämlich auf die den Formen der Welt nicht inwohnende höchste Realität. So genommen, wäre es keine Lästerung zu sagen: Gott ist das absolute Zero; — aber freilich ist dieses vollkommene Nicht-Ding, diese Negation aller Beschränktheit, zugleich das höchste Positive, und keinesweges ein leerer und nichtiger Anfang der Gesammtheit von Dingen. —

Zwar dürfen die Dinge nicht als bloss Endliches genommen werden; wie könnten sie sonst zur

unendlichen Welt gehören? aber selbst dies der Welt inwohnende Unendliche ist nicht ohne Bedingtheit. Wäre es dies, so müsste es für absolut gelten, was es aber nur uneigentlich (also eigentlich gar nicht) ist: nur in so fern nämlich, als ohne seine Voraussetzung oder Position das Endliche eine reine Negation, und folglich eine völlige Nichtigkeit wäre; dahingegen das Endliche seine, ihm allerdings in gewissem Masse zukommende, Realität lediglich dem ursprünglich inwohnenden Unendlichen verdankt. Das All der Dinge ist auf's Unendliche gegründet und so zu sagen gebaut; die Welt ruht auf dem unendlichen Innern ihres unendlichen Aeussern, d. h. der unendlichen Formen der Zeit und des Raums; — (was freilich der am Endlichen und Handgreiflichen klebende Verstand so anzusehen pflegt, als wäre die Welt auf Nichts gebaut, und hätte gar keinen Grund, falls er nicht als solcher etwa die vermeintlich beharrende und todte Materie ergreift, und so die Welt recht eigentlich verkehrt). —

So gewiss nun aber auch das eigentlich Wahre aller Dinge aus dem in sich selbst unendlichen, nur zugleich gehemmten, lebendigen Schaffen besteht; so wenig ist doch ein solches Schaffen durchaus unbedingt; indem es vielmehr nur unter Voraussetzung Dessen geschieht und geschehen kann, was selbst über alles Geschehen und Schaffen (dies sowohl activ als passiv genommen) erhaben ist, und daher als weder wollend oder Vorsätze habend, noch wirkend und nach Zwecken handelnd, das Absolute, durchaus Unabhängige und rein Unbedingte, allein genannt zu werden verdient. Die Bedingtheit und das Nichtunabhängigseyn der Welt

(auch als geistiger, und nicht etwa nur als materieller) ist schon darin gegeben, dass es ein durchaus Unabhängiges nicht in ihr Begriffenes giebt; sie würde aller Realität ermangeln, wenn sie nicht auf dieses höchste Reelle sich bezöge. Die Gottheit selbst ist, bildlicher zu reden, der Mittelpunkt, um welchen das Weltall sich bewegt, aber nicht etwa ein bloss idealer Mittelpunkt, der ja nur ein unendlicher wäre, nein, der vollkommenst-reale, d. h. ein ewiger Mittelpunkt; — darin besteht jene unendliche Wallfahrt der Dinge zu Gott;“ — nicht (was auch dort nicht gesagt oder gemeint ist) als hätten die Dinge ihren Anfang anderswoher genommen, und strebten von da zur Gottheit hin; sondern ohne Zweifel so: dass ihr Anfang und ihr Schluss verschwinden vor dem Ewigen und doch nur durch die Beziehung auf dies Ewige möglich sind; daher denn eben der Anfang sowohl als der Schluss der Welt im Unbegrenzten liegen muss, und die Welt rückwärts und vorwärts unendliche Dauer hat. Diese reale Unendlichkeit der Zeit ist der grosse Stein des Anstosses für alle von dem Höchsten absehbende Untersuchung; — sie hat nur dann nichts Ungereimtes, wenn sie auf das an sich Zeitlose, als den Grund ihrer Möglichkeit, bezogen wird. —

Ist aber dies einzig wahrhaft Beharrliche hier auch der Grund der Wirklichkeit? — Um bei dieser Frage nicht einen Hauptirrthum zu begehen, muss vor allem erwogen werden, dass die Wirklichkeit, als das Seyn der Welt, nicht sowohl ein wahres als vielmehr ein scheinbares Seyn ist; nämlich eben jene Endlichkeit, welche durch die inwohnende Unendlichkeit immer wieder auf-

gehoben wird, also nichts eigentlich Beharrliches ist. Wenn das Ewige selbst der Grund dieser Wirklichkeit, dieses weltlichen Seyns wäre, so hätte jenes einen leeren Schein hervorgebracht; was aber schon deshalb unmöglich ist, weil das durch das Ewige Hervorgebrachte selbst Ewiges seyn müsste. Andererseits könnte wieder das Ewige nicht Ewiges seyn, wenn es überhaupt etwas hervorbrächte: denn dies wäre ja eben jenes Schaffen, jenes mit der Idee vom Höchsten nicht zu reimende Wirken in der Zeit (m. vergl. oben). Das Ewige, als absolutes Seyn, in die Welt übertragen, heisst die Welt in Gedanken vernichten; jenes hingegen, als Schaffendes, als relatives, sich entwickelndes Seyn, betrachten, heisst das Ewige aufheben und die Welt an die Stelle der Gottheit setzen.

Ist irgend etwas dieser Art, ein Schaffen, eine Erzeugung u. s. w., darunter gemeint, so hat die Emanationslehre keinen vor der prüfenden Vernunft bestehenden Gehalt, und „eben so wenig hat der Ueberfluss oder Ausfluss hier einen Sinn,“ — für das ewige Seyn nämlich; (vom Wesen im Folgenden).

Dies Ewige ist dann gleicherweise, als das einzig vollkommen-Selbstständige, keines Andern bedürftig; es bedarf nicht im mindesten der Welt, wohl aber desto mehr diese Seiner (vgl. oben). Das unendliche Schaffen in der Welt, nur eine schwache Nachbildung des reinen Seyns, stellt nur „den Abglanz des Ewigen“ dar, und wäre ein blosses Nichts ohne sein Vorbild. Ist das Seyn der Welt, die immer sich wieder auflösende Existenz, die „Ungenugsamkeit“ selbst; — so ist hingegen das Seyn der

Gottheit, das unbedingte und reine, die wahre „Allgenugsamkeit.“

Wohl aber wird es nun nöthig zu fragen, was bei dem Vollkommenen noch weiter zu denken sey? damit uns nicht, so nur von Einer Seite hergenommen, die höchste Idee selbst gewissermassen erstarre.

Einheit oder Einerleiheit

des in der Idee nothwendig zu unterscheidenden Seyns und Wesens Gottes.

„In Gott ist das Wesen das Seyn, jene wahre Vollendung, die, weil sie alles ist, keines bedürftig, nach nichts strebt, also das eigentliche und einzige Seyn.“ (S. 46.). — „Das, von dem durch einigen Wesen Gottes verschiedene, Wesen der Welt konnte nur ein un-einiges, ein entzweites seyn. Was also dort die gänzliche Einheit des Wesens und des Seyns, ward hier eine bloss wesentliche Einheit entgegengesetzter Grundtriebe, von denen der eine in der Thätigkeit das Wesen, der andere in der Wirklichkeit das Seyn Gottes auszudrücken strebt.“ (S. 66.). —

Die menschliche Vernunft also hat in der Gottheit das Seyn und das Wesen zu unterscheiden; es möge damit nun, an sich, so oder so sich ver-

halten. — Wäre in völliger Strenge zu nehmen obiger Satz: „in Gott ist das Wesen das Seyn,“ so dürfte er wohl auch umgekehrt werden, und hiesse dann: in Gott ist das Seyn das Wesen; was auch in den Worten: „jene wahre Vollen- dung,“ verglichen mit den folgenden: „also das eigentliche und einzige Seyn,“ eine Bekräftigung zu finden scheinen könnte. Der Ausspruch eines früheren Denkers: es lasse sich nichts denken, zu dessen Wesen das Seyn (*existentia*) gehöre, als allein Gott (S. 45. Anm.); würde dann mit je- nem Satze vielleicht so ziemlich gleichbedeutend erscheinen. Da aber nachher ausdrücklich erin- nert wird, dass von den Grundtrieben der Welt „der eine das Wesen, der andere das Seyn Got- tes auszudrücken strebt,“ so wird hiermit einer durchaus vollkommenen Gleichsetzung des Seyns und des Wesens Gottes hinlänglich vorgebeugt, und, für die Idee wenigstens, die Befugniss, bei- des von einander zu unterscheiden, eingeräumt. Dies ist aber genug, um weiter hierüber nachden- ken zu dürfen; denn ist auch nur für die mensch- liche vernünftige Betrachtungsweise die Nicht-Iden- tität des Seyns und des Wesens der Gottheit vor- handen und anerkannt; so ist es der Philosophie unmöglich, und für das Denken (auch das nicht etwa bloss verständige und nur immer begreifen wollende) unstatthaft, jene Unterscheidung aufzu- geben.

Es ist ohnehin jedem in der Ideenbildung ei- nigermassen Geübten nicht so gar schwer, sich ein blosses Seyn zu denken, das dennoch nichts Wesentliches, sondern von dieser Seite genommen, ein beinahe oder auch gänzlich Nichtiges wäre; wie z. B., wenn man sich die allgemeine überall

gleichförmige, durchaus träge und ruhende, kraftlose und unthätige Materie dünkte; oder auch (wenn man lieber das noch mehr Abstracte will) den unendlichen Raum als etwas wirklich Existirendes. — Aber, liesse sich einwenden, hier dünkte man ja Ausgedehntheit, und das göttliche Seyn ist ja nicht ein solches; es ist ja ausser allem Raume, und das eben ist ein wesentlicher Unterschied. Nun so denke man sich lieber den mathematischen Punkt (m. vergl. oben) und diesen wo möglich als wirklich seyend; was hat man daran eben Wesentliches? möge das Seyn auch (wenn es erlaubt ist so zu reden) bis zum Zero zusammenschrumpfen und dennoch Seyn bleiben; welches Wesen soll, ohne Weiteres, daraus sich ergeben, oder darin stecken? und was hätte es für den denkenden Geist, der selbst ein Wesen ist, für einen Sinn, wenn man ihm sagte: es gebe ein Seyn, das als Seyn das Wesen sey?

Das Seyn der Gottheit ist das wahre Seyn, oder, was dasselbe sagt, das ewige; d. h. das gänzlich selbstständige und absolut freie. Frei ist es von allen beschränkenden und bindenden Formen. Insoweit nun der Form überhaupt das dieser inwohnende Wesen entgegengesetzt werden kann, und jene eine Hemmung des Wesens ist; lässt sich allerdings das Seyn der Gottheit als das eigentlich und einzig wesentliche Seyn betrachten, und, so genommen, liesse sich schwerlich etwas dawider einwenden, wenn gesagt wird, in Gott sey das Wesen das Seyn, was dann soviel hiesse, als: da das Seyn Gottes ein formloses ist, so ist dessen Wesen eben durch diese Formlosigkeit des Seyns auch ein an sich durchaus freies und wahrhaft

vollkommnes Wesen; so wie umgekehrt eben diesem Wesen, vermöge solcher Vollkommenheit, auch jene Vollkommenheit, d. h. Unbedingtheit des Seyns zukommt; und hierin besteht die Einheit des Wesens und des Seyns in Gott, oder das „durcheinige Wesen Gottes.“

Daraus aber folgt noch nicht die völlige Einerleiheit des Seyns und des Wesens Gottes; denn eine solche zu behaupten, würde dahin führen, das absolute Seyn schon als solches für die Gottheit zu nehmen, und die Idee von Gott in eine blosse Idee von der Ewigkeit, d. h. von einer realen Formlosigkeit, zu verwandeln. So gewiss nun auch hiemit der höchste menschliche Gedanke richtig angedeutet, und in einem ihm nothwendigen Charakterzuge, so zu sagen, erkennbar genug bezeichnet wird; so wenig wird doch dadurch schon eben jener Gedanke (auch nur insoweit für Menschen dies möglich ist) vollständig gegeben und ausgedrückt. Vielmehr fehlt noch ganz die andere Seite; denn eben so gut als: Gott ist sein eigenes Seyn, — lässt sich auch der Satz aufstellen: Gott ist sein eigenes Wesen; und es muss folglich die (wenn bloss vom Seyn die Rede seyn dürfte, ganz überflüssige) Frage aufgeworfen werden: was ist denn in Gott das Wesen? —

Die Antwort hierauf giebt (indirect wenigstens) eben der von den beiden Grundtrieben der Welt, der „in der Thätigkeit das Wesen Gottes auszudrücken strebt,“ jener „enthaltende, intensive“ (S. 67.), ohne welchen der ihm entgegengesetzte „gestaltende, extensive“ (ebend.) durchaus nichtig wäre und das Seyn Gottes nicht einmal in einem

schwachen Bilde abzuspiegeln vermöchte. „Der eine (von diesen Grundtrieben) heisst der unendliche, als ein an sich gränzenloses Streben, der andere der endliche, als das jenen begränzende Gegenstreben“ (S. 58.); und jener ist somit das Wesentliche der Welt, die wahre immerfort sich entwickelnde Wurzel derselben. Diese unendliche, der Welt inwohnende Kraft ist darin — als „hervorbringende, handelnde, denkende und dichtende Kraft“ (S. 80.) — immer das eigentliche Schaffende, das durch jenes Gegenstreben, vermöge innerer Nothwendigkeit, nur am Nachmehrschaffen, so zu sagen, immer gehindert wird. Es sey nun jenes in's Unendliche planmässig wirkende innerliche Schaffen (mit Recht beizumessen einer allgemeinen, in dem ganzen Weltall lebenden, Vernunft) als „dichtende Kraft ein Denken in Bildern,“ oder „als handelnde Kraft ein Denken in Thaten,“ als „hervorbringende ein Denken in Dingen,“ oder als „denkende ein Denken in Gedanken“ (S. 80. zweite Anmerk.): so wird durch alle dieses Denken in Dingen, Thaten, Bildern und Gedanken immer das Wesen der Gottheit gedacht, insoweit nämlich das Denken in der Welt wirklich ein der allgemeinen Vernunft angemessenes, und, mit ungestörter und unverzerrter Fülle und Gediegenheit, das Unendliche des inneren Wesens in gesunder Ausgeburth darstellendes ist. Alsdann nämlich drückt eben dies Wesen in der Unendlichkeit die Ewigkeit aus (m. vgl. unten). — „Indem sich also die Welt wahrhaft selber erkennt — schaut sie Gott unmittelbar im Bilde an“ (S. 60.). „Die Welt ist der uneigentliche Gott, das Göttliche, sie ist sein wirkliches Bild“ (S. 53.) — Aber auch nur ihrem Wesen nach, d. h. in ihrer unendlichen

Thätigkeit, ist sie ein wirkliches Bild Gottes; — ihrem Seyn nach, d. h. in ihrer so nichtigen und vergänglichen Wirklichkeit, dürfte man allenfalls sagen, ist sie, statt eines wirklichen, vielmehr ein Trugbild.

Jenes unendliche Wesen der Welt ist aber, indem der betrachtende und schauende Geist es zu erfassen strebt, die unendliche lebendige Idee, sie sey nun allgemeine Zweckmässigkeit und organische Harmonie, oder sie sey, als Tugend, Würde der freien That, oder sie sey im Bilde sich darstellende höhere Wahrheit, d. h. Schönheit, oder Weisheit als wahrhaftes Denken der Vernunft. — In Diesem und durch Dieses soll und kann der vernünftige Mensch das Wesen Gottes zu erkennen trachten; und so wird ihm die Welt das wirkliche Bild der überweltlichen Gottheit (m. vergl. auch den Cölestino). Könnte aber dies eingesehen, oder auch nur so, wie es von unzähligen Menschen geschieht, gefühlt und geahnet werden, wenn Gott nichts weiter wäre und nichts weiter enthielte (wie man es auch nennen will), als blosses reines Seyn? Dies Wort (immer ein Wort!) bezeichnet ja für sich nur (wenn es erlaubt ist, sich einmal so auszudrücken) die Wieheit Gottes, und nicht dessen Washeit (vergl. „Begr. u. Eintheil. d. All-Wissensch. S. 44. Anm.); — es sagt bloss: dass Gott, was er ist, auf ewige Weise ist. Freilich „vergebens ringt die Sprache, den genügenden Ausdruck zu treffen“ (S. 37.), vergebens ringt, muss man hinzufügen, danach selbst der Gedanke; und nicht allein, wenn das Wie? sondern auch wenn das Was? ausgedrückt werden soll. Dennoch haben endliche Geister, weil sie

in ihrem innern Wesen unendlich sind, von dem Ewigen viel Herrliches gedacht und gesagt; und so vorzüglich auch der Verfasser jener mehrerwähnten Schriften.

Der Ewige ist also mehr als bloss das Ewige, wenn hierunter nur das Ewigseyn selbst verstanden würde: — Gott ist das ewige Wesen! — Um von diesem Wesen Gedanken zu fassen, die dessen nicht unwürdig sind, muss der Mensch auf Das zurückgehen, was auch in der Natur, und überhaupt in der Welt, das eigentlich Wesentliche, und als solches zugleich das Unvergängliche ist. Da er aber, geradezu hierin Gott selbst zu schauen, nicht erwarten darf; so muss er das als Wesen der Welt Erschaute in Gedanken zu möglichster Höhe der Vollkommenheit steigern, und, so zu sagen, die Idee selbst noch mehr idealisiren; und erst alsdann wird er von Dem, was in der Gottheit selbst ist, einige Ahnung gewinnen. —

Ist das Innere der Natur die unendliche Thätigkeit, als schaffende, nicht als erscheinende, so wäre es (dem Vorhergehenden zufolge) wohl nicht durchaus unrichtig, diese lebendige Idee von der Natur auch auf die Gottheit zu übertragen; nur könnte das Schaffen des ewigen Wesens weder ein Geschaffenwerden seyn, noch auch überhaupt ein Schaffen in der Zeit; es könnte also gar nicht eigentliche Thätigkeit seyn. Geht man aber dem Begriffe der Thätigkeit mehr auf den Grund, dessen eigenen inneren Ausgangspunkt aufsuchend, so kommt man auf den Begriff, oder eigentlich die unendliche Idee, der Kraft, als des zwar Dynamischen, jedoch nicht wie die Thätigkeit veränderli-

chen und wechselnden, sondern (relativ wenigstens) bleibenden und sich selbst gleichen. Steigert man nun diese Idee, in welcher so offenbar schon eine höhere Andeutung liegt, bis zur Region der Unbedingtheit und höchsten Vollkommenheit (soweit sich dies ahnend erreichen lässt); so wird sie zur Idee der absoluten Kraft, d. h. der von den Formen des Raumes und der Zeit gänzlich freien, die daher auch in solcher Art (wenn man es so nennen darf) des Seyns nichts Anderes hervorbringen kann, und gleichsam (denn selbst dies ist freilich nur bildlich zu nehmen) ewig sich selbst schafft. Eine solche Kraft ist die Kraft des ewigen Seyns; und wenn man Dieses die Substanz Gottes nennen dürfte, so wäre die absolute Kraft das Wesen Gottes, indem es die ewige Substanz in vollkommenster Innigkeit durchdringt. Mit andern Worten dürfte dies auch heissen: Gott ist die absolute Einheit von Substanz und Kraft, oder, Gott ist das ewige Leben! (nämlich das raumlose und zeitlose „Ewig“ im wahren, und nicht in dem verdrehten Sinne genommen, wo auch wohl ein in der Zeit unaufhörlich fortdauerndes Leben, z. B. das Zukünftige des Menschen, so genannt wird). —

Indess gränzt diese Idee vom Wesen Gottes noch sehr nahe, wie von selbst erhellet, an jene andere vom göttlichen Seyn, und ist damit am nächsten verwandt. Fasst man aber das in der Absolutheit des göttlichen Lebens liegende Freie vorzüglich auf, und wendet dann den Blick auf den Inhalt der Welt, und zwar nicht auf die Thaten der Natur, sondern auf die der Vernunftwesen zurück; so zeigt sich, als selbst in jener ersten Idee

wesentlich enthalten, schon ein Mehreres. Ist nämlich eine That von der Beschaffenheit, dass der sie vollbringende Thäter, seine Freiheit wirklich gebrauchend, das innerste Wesen seiner vernünftigen Seele bestimmend dabei wirken liess; so ist solche freie That zugleich eine gute That, eine That der Tugend. In der Gottheit giebt es nun freilich kein tugendhaftes Handeln und überhaupt keine Thaten, da sie die absolut-freie Kraft ist; weil jedoch der Mensch alsdann gut handelt, wenn er in seiner (zwar wahren, aber doch nur relativen, d. h. sich immer auf Gott beziehenden, Freiheit) das innerste Wesen wirken lässt, so überträgt er, und zwar mit Recht, auch diese Idee auf das Allerhöchste, dessen Wesen nicht erst sich zu emanzipiren braucht, sondern das Rechte und Ganze auf ewige Weise ist. Das höchste Wesen ist ihm nun ein auch in moralischer Hinsicht durchaus vollkommenes, daher freilich mehr als ein bloss moralisches, es ist ein rein-gutes Wesen. — Nennen wir ja deshalb dies überweltliche Gute ohne Weiteres gut, nämlich Gott! —

Stellt die auf Höheres sinnende Einbildungskraft am bildsamen Stoffe Vollkommneres dar, als das Gebiet des natürlichen Hervorbringens mit sich zu führen pflegt: so hebt sie dadurch von selbst den ihre Werke Betrachtenden empor in ein höheres Gebiet, als das der blossen Wirklichkeit. Aber die Sinnlichkeit selbst ist der Weg, durch den dieser Zauber in die Seele eingeht, und die Schönheit der dichtend-bildenden Kunst schwimmt gleichsam in der Erscheinungswelt als ihrem Elemente. Solche Schönheits-Idee auf das Ueberweltliche, nie Erscheinende, sondern immer bloss

Seyende und Wesende, geradezu übertragen zu wollen, wäre die ärgste Thorheit. Wie möchte auch an Dem, das selbst das höchste Ideal in ausserweltlicher Vollkommenheit ist, etwas zu idealisiren seyn? Ist die schöne Kunst gleichsam ein Vergeistigen des Stoffes durch Zurückbilden der höheren Idee in denselben, somit eine gleichsam rückwärtsgekehrte Richtung des Unendlichen (Allgemeinen) durch Ausprägung desselben am Endlichen (Concreten); so konnte die Verkehrtheit des Zeitalters im Religiösen sich schwerlich stärker kund thun, als indem sie das Aesthetische als den geradesten Weg zu Gott ansah und geltend machen wollte. — Wohl aber ist es vergönnt, die durch Gebilde der Kunst erweckte und belebte Idee des Schönen, mit verzichtleistender Scheu der wahren Gottesfurcht, umzuwandeln in die tiefe religiöse Ueberzeugung, wie auch das Schönste nichts sey, verglichen mit dem eigentlich Vollkommenen. Dann verwandelt sich in stille Anbetung das kunstbegeisterte Entzücken; das Hohe verschwindet vor dem Höchsten, das Gehaltreiche vor der unfasslichen Fülle; die Bedeutung vor dem durch sie angedeuteten Ansich, zu dessen ewigem und innerem reinen Einklange alles Harmonische in Gestalten, Farben und Klängen sich nur wie matter Nachhall verhält. Die Schönheit der Welt erblasst und wird unscheinbar an dem reinen Lichte; und demuthvoll verhüllt der Mensch das mit der unendlichen Kraft nicht zureichende Auge seines Geistes vor Gottes ewiger Herrlichkeit. —

Verklungen sind die magischen Töne der Phantasie, und haben sich aufgelöst in stumme Anbetung. Es sättigt sich mit Andacht das seiner gläubigen Hingebung frohe Gemüth. Einig mit ihm

feierte der denkende Geist, und verschmolz die eigene Kraft mit der tiefen Regung des gottahnenden Gefühls. Aber in solcher Stille wird auf's neue wach das nie befriedigte Forschen; aus Gemüthestiefen selbst steigt es neugestärkt hervor, das Helle suchend statt der geheimnissvollen Dunkelheit. Weichen sollen mit ihrem lieblichen Dämmerseine die nächtlich-sanften Gestirne des Glaubens der hellglänzenden Sonne des Wissens. Und der im lebendigen Leibe wohnende Geist schauet sinnend an den Leib der Natur, suchend auch darin den Geist, den von selbst entgegenkommenden. So schöpft er die Ueberzeugung, dass Ein geistiges Wesen in dem Einzelnen wie in dem grösseren Ganzen lebt; so erscheint ihm in dieser, das All des Geschaffenen umfassenden, Unendlichkeit das Walten des Weltgeistes, als lebendige Sprache der allgemeinen Vernunft. — Warum aber: Vernunft? vernimmt sie etwa nur sich selbst, diese der Welt inwohnende Fähigkeit des Vernehmens? Richtet sie nicht, trotz allen Zuredungen der Welt und ihrer Geister, den forschenden Blick immer wieder in's Freie aus solcher Befangenheit, gleichsam als wollte sie noch eine Welt über und ausser der Welt anschauen? — Ja, sie achtet für nichts jene Sprache des Weltgeistes, wenn sie mehr seyn will als Hieroglyphenschrift; wenn das Unvollkommene für das Vollkommene, das Hohe für das Höchste, das Unendliche für das Ewige sich ausgiebt, und wenn das Geschehende durch seine Wirklichkeit und Möglichkeit zu gelten sich vermisst für mehr als eine Andeutung des über alles Geschehen Erhabenen, für mehr (mit andern Worten) als — Offenbarung! (M. vergl. oben). — So gelangt das höchste Vermögen im Menschen dahin, die Anerkennung der Offenbarung, der Mani-

festation des, selbst für die unendliche Idee Unerreichbaren, als den Gipfel der Erkenntniss zu betrachten. Die menschliche Vernunft sieht sich alsdann gezwungen, selbst die allgemeine Vernunft auf ein Höheres — zu Vernehmendes und Vernommenes — zu beziehen: alles Sinnen und Denken und alle natürlichen und geschichtlichen Aussprüche des Weltgeistes — auf den überweltlichen Gott. — — Das Forschen nach Wahrheit beginnt als ein forschendes Untersuchen der Welt; — es bringt als Resultat heraus, dass die Wahrheit in der Welt als reine Wahrheit nicht zu finden, und nur auf solche bezogen überhaupt noch Wahrheit ist. Das Weltall wäre eine grosse Lüge, wenn es nicht Ihn predigte, der die Wahrhaftigkeit selbst, die ewige Wahrheit ist. — Was sucht überhaupt der denkende Geist, und worin findet er sein eigenes Wesen? Ist es nicht die Wahrheit, die unendliche, aber in's Unendliche nie vollkommene? Worin aber erkennt der Geist sich als Geist, als in seinem Denken, in eben diesem Forschen nach Wahrheit? — Muss er also nicht das an sich Wahre, das höchste Wesen, ein geistiges Wesen nennen? muss er nicht den ausserweltlichen Gott preisen als den vollkommensten Geist? — So unterscheidet sich in seiner ewigen Klarheit der wahrhaftige Gott höherer Lehre von jenem dunkeln Gotte — der Weltvergötterung.

Dies alles nun war menschliche Ansicht (aber Vernunftansicht) von der Herrlichkeit und unbedingten Kraft des rein guten und durchaus wahren Wesens des ewigen Gottes.

Verknüpfung der Welt mit der Gottheit,
durch Einerleiheit des Wesens.

„Eine solche Erkenntniss nun, die sich bis dahin erhoben, nicht nur sich selbst als allgemeine Vernunft in dem Wesen der Welt wiedergefunden, sondern zugleich in dieser wesentlichen Einheit beider das wirkliche Ab-Wesen der Gottheit erkannt zu haben, hätte die All-Einheit erreicht, und mit ihr den Anspruch, All-Wissenschaft zu seyn, erworben“ (S. 42.). — „Die All-Einheit war uns keine Einerleiheit, sondern die ursprüngliche Vereinigung eines Zwiefachen, Gottes und der Welt. Auch diese Vereinigung könnte wieder eine zwiefache seyn, je nachdem sie in beiden das eine und selbe, oder in jedem ein verschiedenes Wesen, und darnach entweder die Einheit als wesentlich und die Verschiedenheit als unwesentlich, oder umgekehrt, die Verschiedenheit als wesentlich und die Einheit als unwesentlich setzte“ (S. 43.). — „Wäre das Wesen Gottes das Wesen der Welt; wäre die Welt Gott. Denn da in Gott nichts Unwesentliches seyn kann; so müsste die wesentliche Einheit beider Nichtverschiedenheit seyn. Ist aber das Wesen der Welt ein anderes als das Wesen Gottes, dann ist auch überall in ihr jenes Seyn nicht anzutreffen, das in Gott die Fülle seines Wesens ist“ (S. 46.) — „Demnach ist die Verschiedenheit Gottes und der Welt eine wesentliche, und eben darum die Einheit beider eine zwar nothwendige, aber doch unwesentliche“ (S. 47.). —

Dem „Ur-Wesen“ oder dem Seyn, wird hier das „Ab-Wesen“ als „Streben zum Seyn, als Wollen, Schaffen, Urthätigkeit,“ entgegengesetzt, wovon Ersteres das Vollkommene, Letzteres hingegen das Unvollkommene als wirkliche, aber beschränkte Bejahung Gottes“ ist (S. 39.); und zugleich wird Letzterem zugestanden, es sey das „Göttliche,“ dessen Verwechslung mit „Gott“ den Pantheismus bezeichne (ebend. zweite Anmerk.). — Sehr nöthig ist es allerdings, das Göttliche von Gott selbst zu unterscheiden, indem dies mit der Anerkennung beider, worauf ja die ganze nicht-pantheistische Gotteslehre beruht, unzertrennlich zusammenhängt. Auch wird solche andere und höhere Ansicht dem Pantheismus die Göttlichkeit der Welt nicht sowohl abstreiten, als ihm vielmehr vorwerfen, dass diese von ihm selbst in ihrem wahren Werthe nicht erkannt werde. — Was aber ist nun dies Göttliche, das doch nicht Gott ist? Das eben ist die Hauptfrage, und darin liegt die grösste aller Schwierigkeiten. Ist es nur Gott-ähnliches ohne wesentlichen Zusammenhang mit der Gottheit selbst? und dann würde dafür der Ausdruck: Göttliches, nur sehr uneigentlich gebraucht; — oder ist es mit Gott so nahe verknüpft, verwandt, durch Ihn so sehr bedingt (und wie man dies etwa sonst noch lieber bezeichnen mag), dass es durch dieses Verhältniss selbst wieder, in wahrerem Sinne, etwas Göttliches ist? — Aber — Etwas — Göttliches, also wohl gar ein Stück von der Gottheit? . . . könnte man gleich von vorn herein einwerfen; würde dadurch nicht das immer mehr und mehr in seiner Unhaltbarkeit dargelegte, und von wirklicher Vernunftbetrachtung längst verworfene, Schaffen und Erzeu-

gen aus der Gottheit heraus wieder eingeführt? (m. vergl. oben). Es lässt sich zwar erwiedern: hier habe das Wort: Etwas, ganz andere Bedeutung, als wenn man von endlichen Dingen es gebraucht, und die Unendlichkeit des Weltalls sey schon ein ganz anderes und weit ansehnlicheres Etwas; wer dennoch an diesen Ausdruck sich stosse, der möge statt: etwas Göttliches, lieber geradezu sagen: Göttliches. — Aber desto mehr vielleicht würde dies unvereinbar erscheinen, wenigstens Denen, die mit der eben vorangestellten Auseinandersetzung ganz einverstanden wären, und nicht bloss mit der Hauptansicht des Verfassers derselben (welcher Hauptansicht übrigens die Nichtanerkennung des Inhalts ebengedachter Auseinandersetzung vielleicht eigentlich keinen Eintrag thut). Also Göttliches, so könnte man fragen, ausser der Gottheit? wo bliebe hierbei die Einheit Gottes, des Untheilbaren und Ewigen?

Wer nun selbst diese etwa dennoch für vereinbar mit wahrhafter Göttlichkeit der Welt hielte, der könnte mit jener Bezeichnung dieser Göttlichkeit als des „Ab-Wesens“ Gottes sehr zufrieden seyn, falls nur nicht verlangt würde, hierbei jene „Trennung Gottes und der Welt“ (S. 48. Anm.) anzuerkennen. — Aber, liesse solchem Zweifler sich entgegensetzen, was eigentlich verlangst denn du? Die Welt erkennst du als nicht in der Gottheit begriffen, den Weltgeist achtest du nicht für Gott; und doch willst du die Welt nicht von Gott getrennt und geschieden wissen! Ist einmal die schaffende Seele der Welt nicht die Gottheit, und ist, was du ja selber zugiebst, die Welt nicht von Gott geschaffen; was kann sie denn mit Ihm für Zusammenhang haben, als einzig den, wenn man

dies so nennen will, dass sie, obgleich selbstständig in ihrem Wesen, doch durch eben dies Wesen Gott nachzuahmen bestrebt ist? So hat, gleichwie die Unbedingtheit der Welt nicht ohne innere ursprünglich inwohnende Selbstbeschränkung ist (S. 58.), auch die Welt nur „Selbstständigkeit, nicht Selbstgenugsamkeit“ (S. 54. Anm. S. 60.). Willst du aber mehr?... „Wenn es auch der Emanationslehre möglich wäre, das Ausfliessen ohne Thätigkeit, ja überhaupt ohne Veränderung dessen zu denken, aus dem es hervorgeht, seine Trennung als ein Losreissen durch eigene Schwere, ohne abgestossen zu werden. Es würde doch entweder etwas, das nicht Gott ist, in Ihn gesetzt, oder etwas, das Gott wäre, müsste, durch das freiwillige Ausfliessen, aufhören Gott zu seyn. Immer würde die unabweisliche Frage laut: Wenn ursprünglich nichts als Gott ist, wie kann er jemals nicht buchstäblich Alles seyn?“ (S. 36. Anmerk.). —

Jener Vertheidiger der wahrhaften Göttlichkeit der Welt fände hier freilich vollauf zu thun; indess würde er vielleicht mit Vielem einverstanden seyn, und Mauches für keinen Einwurf nehmen gegen Das, was er eigentlich meinte. Um aber wegen des Uebrigbleibenden sich einstweilen zu decken, und die andere Partei in eine Gegenverlegenheit zu setzen, könnte er vorläufig folgende, ebenfalls schwer abzuweisende Frage aufwerfen: Zugegeben einmal, die Welt sey deshalb, weil sie selbstständig ist, nicht auch selbstgenugsam; was würde daraus weiter folgen, als eine unbestimmte Sehnsucht der, durch ihre Unvollkommenheit unbehaglichen, Welt nach etwas Anderem und Bes-

serem? wie aber könnte hierbei die Welt der Gottheit ähnlich seyn oder werden; wie könnte sie, nachahmend Den, von welchem sie keine Kunde hätte, „das wirkliche Bild Gottes“ seyn? und hätte sie Kunde von Ihm, dem von ihr Getrennten und wesentlich Verschiedenen; wie liesse sich wohl dies ohne eine Verbindung zwischen beiden denken? käme man, falls auch solche Verbindung nicht in einem Geschaffenseyn durch den Schaffenden bestände und überhaupt nicht substantiell wäre, doch hierbei nothwendig (auch bloss bei dem Ausdrucke: Kunde, und von der andern Seite: Verkündigen, als einem möglichst wenig Substantielles andeutenden, stehen bleibend) wenigstens auf Das zurück, was (im weiteren Sinne) Offenbarung Gottes genannt zu werden pflegt!

Zugegeben werden muss hingegen vor allem, das durch das Seyn Gottes, oder wenn dies so heissen darf, die göttliche Substanz, keine Verbindung zwischen Ihm und der Welt vernünftiger Weise denkbar sey, indem gerade darin ja die Verschiedenheit, selbst des Unendlichen, von dem Ewigen am eigentlichsten besteht, dass dieses ein Seyn hat (nämlich ein absolut freies und formloses), welches jenem, das dazu auch nie sich erheben kann, gar nicht eigen ist (m. vergl. oben). Alles Geschaffenseyn der Welt durch Gott, so wie jedes Herrühren Jener aus Diesem durch substantiellen Ausfluss, würde aber eine Verknüpfung beider durch das Seyn voraussetzen, und eine solche Verknüpfung (welche der Kürze wegen nachher die sachliche — eigentlich reale — heissen mag) ist die unmöglichste aller Unmöglichkeiten, das Undenkbarste für die, überhaupt einmal erwachte, Vernunft. —

Kann aber dieser Art jenes Verhältniss nicht seyn, so bliebe nichts anderes übrig, als eine wesentliche Verknüpfung, d. h. eine Verknüpfung, welche durch das Wesen Gottes statt fände, da sie durch Gottes Seyn nicht statt finden könnte; — denn bei Gott, ausser dessen Seyn noch Anderes zu denken als dessen Wesen, ist unmöglich. — Von selbst leuchtet ein, dass dieses Unterscheiden eines wesentlichen von dem sachlichen Verhältnisse nicht dasselbe ist, wie das in der obenstehenden Deduction gebrauchte eines „wesentlichen und unwesentlichen“; denn das sachliche Verhältniss, das durch das Seyn etwa vermittelte, könnte wohl im Gegensatze des wesentlichen ein nichtwesentliches heissen, nicht aber, dem Sprachgebrauche nach, ein unwesentliches. Und wirklich ist hier auf diesen desto genauer zu halten, je leichter die in dem Worte: unwesentlich, liegende Bezeichnung des Unerheblichen und Unbedeutenden verleiten könnte, das Wort: wesentlich, für: erheblich, oder sehr wichtig, zu substituiren. Untersucht man hiernach so, worin das Zwingende der obigen Deduction liege? so findet sich Folgendes: Die Welt hat nicht Gottes reines und unwandelbares Seyn, und ist daher tief unter dessen Vollkommenheit; hierin besteht unleugbar eine sehr wesentliche Verschiedenheit der Welt von Gott; die Einheit beider kann daher keine wesentliche seyn, und das Wesen Gottes ist daher verschieden von dem Wesen der Welt. In diesem Schlusssatze würde aber wesentlich, und Wesen, als dem Sachlichen und dem Seyn (dem Realen) entgegengesetzt, eine andere Bedeutung bekommen, als in dem Mittelsatze der Schlussfolge, in welchem: wesentlich, für sehr wichtig genommen werden kann; — daher denn

der Schlusssatz oder die Folgerung von Solchen nicht für richtig erkannt werden dürfte, welche die wesentliche Geschiedenheit der Welt von Gott zuzugeben nicht gesonnen sind. — Indess soll hiermit keinesweges gesagt seyn, der Verfasser habe hier die Consequenz verletzt; vielmehr muss Ihm, weil der Satz: In der Gottheit ist das Wesen das Seyn, in ganzer Strenge genommen, auch diese Schlussfolge als nothwendig sich darbieten; und die Ausstellungen daran haben nur Gültigkeit für Diejenigen, welche jenen Satz nicht in ganzer Strenge nehmen. — Diesen aber möchte nun entgegnet werden: dass sie nicht dazu gelangen können, ihre Ansicht geltend zu machen, ohne das Wesen Gottes von dem Seyn Gottes zu trennen, und dass doch in Gott dies beides Eins sey. — Es ist aber, in Vorausbedacht dieses Einwurfes, weiter oben versucht worden zu zeigen, dass die geforderte Einheit des Wesens mit dem Seyn Gottes nicht bis zur Aufhebung der Unterscheidung gehe; und dass, da beides nicht identisch sey, jene Einheit nicht für Einerleiheit genommen werden dürfe. Gegen die etwa vorzuwerfende Bemerkung, dass man hier, was nur in Gedanken unterschieden werde, als unterschieden in dem Gegenstande selbst voraussetze, muss erinnert werden, dass eben jene nothwendige Unterscheidung im Denken Das ist, worauf es hier ankommt; denn was anders als das zu Denkende hat Gültigkeit in der Wissenschaft, und was hat der Denker, als solcher, hierin Höheres und Entscheidenderes, als die inwohnenden Ideen seiner Vernunft?

Freilich möchten auch die nothwendigsten, aus dem innersten Wesen der Vernunft entspringenden

Gedanken, wenn sie die Welt betreffen, auf diese sehr wenig passen, wäre die Vernunft von der Welt wesentlich verschieden, und gäbe es nicht eine allgemeine Vernunft. Ebensowohl aber würde auch jedes Gedachte und alle Idee, wenn sie Gott zum Gegenstande hat, nicht allein die Gottheit nicht erreichen, sondern sogar derselben gänzlich unangemessen seyn, wäre Gott von der Welt wesentlich durchaus verschieden, und das göttliche Wesen nicht zugleich auch das Wesen der allgemeinen Vernunft. —

Die allgemeine Vernunft ist aber das Wesen der Welt (m. vergl. oben), oder vielmehr sie liegt in diesem Wesen, wenn nämlich das „unendliche Denken“ dies Wesen ausmacht in der Verknüpfung und tiefgegründeten Einheit mit dem „unendlichen Schaffen oder Hervorbringen“ (S. 42. vergl. S. 55.). Hingegen ist das Seyn der Welt, als Bestehen und Zustand, ein, durch eben jenes Wesen der Welt immer wieder aufgehobener, Schein (m. vergl. oben); ein solches Seyn der Dinge ist also von dem Seyn der Gottheit so verschieden, dass es damit entweder in gar keinem, oder doch höchstens nur in einem sehr vermittelten Zusammenhange stehen kann; und das göttliche Seyn kann keinesweges in das Seyn der Welt übergehen (oder emaniren), daher die Emanationslehre, wenigstens wenn sie so genommen wird, ganz unstatthaft ist). Soll nun dennoch die Welt wahrhaft göttliches Wesen enthalten, so muss dieses über das göttliche Seyn gleichsam hinausreichen: — und eben dadurch, und als solches über die ewige Substanz (m. vergl. oben) hinausreichendes, nicht in der Ewigkeit selbst begriffenes göttliches Wesen,

wäre es dann die jenes weltliche Schein - Seyn annehmende allgemeine Vernunft, oder das unendliche, alles Bestehen endlicher Dinge immer wieder aufhebende Wesen der Welt. — Das Gehaltvolle, welches selbst in der Existenz der Dinge noch liegt, wenn man diese als Wirkliches betrachtet, haben sie nur durch das Hervorgebrachtwerden aus dem Wesen, nämlich aus der allgemeinen Vernunft; und nur dadurch, und in so fern verdient das Seyn der Dinge den Namen Wirklichkeit. Das Seyn Gottes hingegen, dies absolute Seyn (m. vergl. oben) geht nicht aus Gottes Wesen hervor, sondern durchdringt sich mit diesem Wesen gegenseitig in unmittelbarer Einheit; und die ewige Substanz (die unbedingte Existenz, wenn man es einmal so nennen darf) ist gleichsam das Fundament und der unmittelbare Träger des unendlichen Wesens Gottes. —

Denn es ist nun Zeit (damit nicht der Vorwurf entstehe, hier werde doch nur unter bildlichen Ausdrücken, nicht allein Unbegreifliches, sondern selbst Ungereimtes, versteckt), dass wir die Unendlichkeit als Das was sie ist, und nicht etwa nur als Das was sie scheint, in der Idee wenigstens zu fassen suchen. Das endlich-Unendliche nämlich, was die Welt in ihrer Erscheinung ist, wo die Unendlichkeit nur immer die Fortrückung einer Schranke zu seyn scheint, ist nicht die wahre Unendlichkeit. Suchen wir vielmehr mit annäherndem Denken, z. B. in Betreff der Zeit die anfangslose Vergangenheit mit der endlosen Zukunft zusammenzufassen, so entsteht uns die Idee der vollkommenen, nicht etwa in demselben Momente sogleich wieder zerrinnenden Gegenwart, und so-

mit die Idee des rein-Unendlichen. Freilich ist dies das zeitlos Unendliche und als solches das Ewige oder die Existenz der Gottheit selbst. Wäre aber Zukunft und Vergangenheit vollständig; wären sie, statt eine unermessliche Linie zu seyn, was sie für den endlichen Menschen sind, vielmehr gleichsam ein unendlicher Kreis; so wäre das Endliche verschwunden und die Zeit selbst ein wahrhaft Unendliches statt eines bloss endlich-Unendlichen geworden. Nicht dieses aber, sondern jenes ist sie für das Ewige; und so genommen, d. h. im innersten Wesen, wäre die Unendlichkeit der Welt der Unendlichkeit Gottes gleich, aber nur für Gott — und nicht für den im Endlichen lebenden und sinnenden Geist, welcher daher jenes Verhältniss auch nicht begreifen, sondern nur in unvollendeter Idee als Unbegreifliches, aber Wahres erkennen, und so die höchste Wahrheit resignirend ahnen kann. — Die Astronomie, welche es jetzt wahrscheinlicher findet, dass die Kometenbahnen unermessliche Ellipsen seyen, hielt selbige sonst für Parabeln. Diese in's Unendliche gehenden Linien können wir, eben wie die Zeit, uns nie geschlossen denken. Ihren Schluss, ihre Vollendung könnte nur Der kennen, der es selbst wäre; der nämlich überhaupt von allem Unendlichen in seiner eigenen Vollkommenheit die wahre Vollendung besässe. —

Eben so hat der Mensch auch von dem unendlichen Raume eigentlich keine deutliche Vorstellung, und was er als solchen sich wirklich vorzustellen versuchen mag, ist höchstens etwa ein unermesslicher Raum nach bestimmten Richtungen. Dennoch ist es nicht ungereimt, den Raum als

wahrhaft unendlich anzunehmen; ungereimt wäre es vielmehr, irgendwo Gränzen oder ein Aufhören desselben, sey es auch wo es sey, und hinter noch so vielen und noch so grossen bestimmten Strecken, voraussetzen zu wollen. Aber dieser unfassliche Gedanke, diese im menschlichen Geiste unvollendete und nie zu vollendende Idee findet, oder vielmehr hat ihre Erfüllung und Vollendung ebenfalls im Ewigen, für welches die unermesslichen Entfernungen des Raumes nicht weiter auseinanderliegen als die der Zeit. —

So ist das Absolute nicht etwa (wie bei Betrachtungen, die vom Endlichen anfangen und hierdurch sich blenden lassen, herausgerechnet wird) die Einheit des Endlichen und Unendlichen, sondern die Vollendung und höchste Erfüllung des Unendlichen selbst; es ist, so zu sagen, die Aufhebung des Endlichen durch Setzen des Unendlichen als eines wahrhaften (wie eben vorhin anzuzeigen versucht ward), und so durch wesentliche Gleichsetzung des nur erst wahrhaft Unendlichen (nämlich der ganzen räumlichen und zeitlichen Unendlichkeit des Weltalls) mit dem rein - Unendlichen, welches das Absolute ist (nämlich die auch innerlich durchaus ungehemmte und daher ewige oder formlose, Unendlichkeit der Gottheit selbst, die eben deshalb als reine Unendlichkeit, von der zwar ebenfalls wahrhaften, aber nicht reinen Unendlichkeit der Welt zu unterscheiden ist). —

Jene Vollendung der weltlichen Unendlichkeit durch die göttliche ist aber nicht zu verstehen als eine Potenzirung der erstern, wodurch sie bis zur höchsten Stufe gelange, bei welcher Ansicht der

(jetzt nicht seltene) Irrwahn entstehen muss, als sey die Gottheit, die freilich das höchste Ideal ist, nichts weiter als die höchste Idee; — sondern das Vorhergehende war nur ein Erleichterungsmittel für die Betrachtung, welche eigentlich den entgegengesetzten Gang nehmen sollte. Denn so gewiss, als man nicht mit dem Endlichen anfangen darf, wenn man zum Unendlichen kommen will, und vielmehr geradezu auf dieses das Auge des selbst unendlichen Geistes richten muss; so gewiss darf man auch nicht von dem Unendlichen, zumal dem endlich-Unendlichen, anheben, wenn man die Idee des Ewigen oder Absoluten recht lebhaft in sich erwecken will; (was freilich überhaupt nicht leicht wird, eben weil der unendliche Geist des Menschen kein rein-unendlicher ist, so dass dann auch eben beim Absoluten die Bezeichnungen am allermeisten negativ ausfallen, und wenn sie mehr positiver Art zu seyn sich bestreben, nothwendig immer einigen Widerspruch involviren). — Es muss vielmehr von der Idee des Absoluten, so wenig vollkommen dies höchst Vollkommene sich auch, selbst in solcher Idee, dem Menschen repräsentiren mag, dennoch ausgegangen werden, wenn man das Verhältniss desselben zu dem weltlich-Unendlichen nicht gänzlich misskennen will. — Gesetzt auch, man vermiede bei der entgegengesetzten Richtung jene Entwürdigung des Ewigen durch Umwandeln desselben — dieses absolut-Reellen — in eine Idee; so würde man doch wenigstens durch die Betrachtung, dass das endlich-Unendliche für Gott ein wahrhaft Unendliches sey (m. s. oben), leicht verleitet werden (was auch sehr gewöhnlich geschieht), das Absolute für dennoch empfänglich und empfangend zu halten, also

für absolut und doch zugleich abhängig; da es im Gegentheile nicht absolut seyn könnte, wenn es nicht vollkommen-unbedingt, und unbedingt-frei wäre. Diesen Irrweg kann auch keine Ansicht vermeiden, nach welcher etwa die Gottheit selbst wie eine Art von Vernunft, und wäre es auch die höchste, betrachtet würde; die höchste Vernunft ist vielmehr der Weltgeist, und zwar ist sie Vernunft, weil er Gott, als das Ausserweltliche, vernimmt, und die höchste ist er deshalb, weil er das Wesen und der umfassendere Inbegriff aller einzelnen und einseitigen Intelligenzen ist. Gott hingegen kann nicht die Welt als etwas ausser Ihm Existirendes vernehmen; sonst wäre er ein Empfangendes und (wenn auch nur gewissermassen) Abhängiges; er wäre dann nicht Gott. —

Wie aber ist es möglich, dass Gott die Welt nicht vernimmt, nicht durch sie afficirt wird, wenn sie doch da ist? — Dadurch ist dies möglich, dass Gott von der Welt nicht wesentlich verschieden ist, d. h. dass das Wesen Gottes zugleich das Wesen der Welt, aber als Wesen der Welt nicht in dem ewigen Seyn begriffen, nicht das rein unendliche, mit der absoluten Existenz verknüpfte, dabei aber dennoch ein wahrhaft unendliches Wesen ist (m. vergl. oben). — Dies recht erwogen, macht von selbst einleuchtend, dass nicht etwa das Wesen der Welt, dies zwar unendliche, aber nicht absolute, sondern das Absolute selbst, d. h. das mit dem ewigen Seyn verknüpfte unendliche Wesen, der wahre und höchste Ursprung ist: — aber freilich ein wesentlicher und kein sachlicher Ursprung (m. vergl. oben). Da von letzterer Art dies Verhältniss nicht ist, so kann in der Welt

auch die wahre Realität, die in der Gottheit das reine Seyn ist, nicht angetroffen werden; sondern Das, was der Welt als Realität beizumessen wäre, liegt bei ihr nicht in dem Seyn, sondern in dem Wesen (also in dem eigentlich nicht Realen, sondern Idealen), weil dieses Wesen göttliches Wesen ist. Das Seyn der Welt ist kein formloses, daher kein unbedingtes, wie das Seyn Gottes; sondern das göttliche Wesen nimmt Formen (und zwar selbst wieder unendliche Formen) nur an, und gebiert gleichsam aus diesen Formen, weil sie Formen sind, ein endliches, jedoch sich immer wieder in die wesentliche Unendlichkeit auflösendes Seyn. So erzeugt (bildlich zu reden, weil dies hier nicht wohl anders möglich ist) göttliches Wesen, insoweit es des göttlichen Seyns ermangelt, endlich-unendliches Seyn, d. h. die Welt; — oder, könnte man auch sagen, es ist selbst die Welt (als deren Inneres), indem es sie als äussere erzeugt, d. h. die Welt erzeugt oder schafft sich selbst (sie ist *natura naturans* und *naturata* zugleich). Das Absolute hingegen, oder Gott selbst, erzeugt nicht die Welt, weil Er in seiner Unbedingtheit nicht bloss Wesen, sondern zugleich das formlose Seyn ist, und nur mit seinem Wesen über sein eigenes Seyn hinausgeht; oder mit andern (schon sonst bekannten) Worten, weil das Wesen Gottes ein überschwengliches Wesen ist: wovon jedoch das gleichsam Emanirende sich keinesweges ablöst (was ein, aus der hier unanwendbaren sachlichen Ansicht entspringendes, Missverständniss wäre); indem es vielmehr wahrhaft göttliches Wesen, auch in der anderen Seynsweise, d. h. in der bedingten und vermittelten ist. — Will man nun dies dennoch eine Erzeugung der Welt aus Gott nennen;

so muss man wenigstens hinzufügen, dass sie eine Erzeugung auf ewige und nicht auf zeitliche Weise sey, also ein Erschaffen eigentlich nicht genannt werden könne. Denn selbst die Zeit und der Raum existiren nicht in Gott, sondern entstehen mit ihrer unendlichen Dauer und Ausbreitung immerfort nur in der allgemeinen Vernunft, als dem Wesen der Welt, welches aus Gott und daher göttliches Wesen, aber nicht in Gott ist; oder welches, mit andern Worten, mit dem Wesen der Gottheit selbst wesentlich zusammenhängt und damit ein und dasselbe Wesen ausmacht, aber nicht an demselben Seyn, d. h. nicht an dem ewigen Seyn Theil nimmt. — Ja wohl! „vergebens ringt die Sprache, den genügenden Ausdruck zu treffen“ (S. 37. vergl. oben). —

Ginge das Seyn über das Wesen Gottes hinaus, so wäre die Welt ein durchaus wesenloses absolutes Seyn. — Wäre das Wesen Gottes bloss immanent, als durchdringend nicht bloss das ewige Seyn, sondern auch von diesem ganz und gar durchdrungen; so wäre keine Welt. — Geht aber das Wesen Gottes über Gottes Seyn, in diesem nicht lediglich beharrend, oder sich nicht darein gänzlich versenkend, hinaus; so muss die Welt ein Wesen, und zwar göttliches Wesen enthalten; aber kein wahres Seyn, sondern Seyn nur als Erscheinung, in steter Umwandlung durch das inwohnende Wesen. — Und so ist es. —

Unter den eben erwähnten Denkbarkheiten könnte aber doch die zweite (nämlich des bloss immanenten Wesens Gottes) sehr ansprechend und angemessen erscheinen; — es liesse sich dann an-

nehmen, die Welt hätte ihr Wesen für sich selbst, und die Gottheit eben so (m. vergl. oben). Hingegen ist indess schon im Vorhergegangenen erinnert worden, dass alsdann eine im Gebiete der Welt sich entwickelnde Gotteserkenntniss eben so wenig, als überhaupt wahrhaft Göttliches in der Welt statt finden könnte; dass die Welt alsdann wohl Unbefriedigtseyn, aber gar keine Kunde vom Befriedigenden (den innern Zwiespalt Ausgleichen- den) haben würde. — Nur Der Fall möchte sonach hier der mit dem Ganzen des Ideenkreises vereinbare bleiben: „dass das Schauende und das Geschaute wesentlich eins sind“ (S. 50.). Und wer das Obige für richtig erkannt, der muss freilich überzeugt seyn, dass „das Wissen von Gott und das Von-sich-selbst-wissen der Welt, das wesentlich Eine Wissen in der Selbst-Anschauung der allgemeinen Vernunft“ sey (S. 52.); — Zugleich aber wird er auf die (ebend. beigefügte) Frage: „Deutet aber diese Voraussetzung nicht nothwendig auf die wesentliche Einheit Gottes und der Welt zurück?“ — nicht anders zu antworten vermögen als: allerdings! Eben dabei jedoch zeigt sich (wie schon weiter oben vorläufig bemerkt wurde) am besten, dass man hierüber abweichend denken und urtheilen könne, unbeschadet der philosophischen Hauptansicht. —

Bei Erwägung dessen aber, worin hier abgewichen wird, und was vorzüglich die Auseinandersetzung ist, dass die Welt und ihr Verhältniss zu Gott ohne ein, von dem ausser ihr seyenden Gotte gleichsam übertretendes, göttliches Wesen nicht existire, wird besonders, wie es scheint, noch der Zweifel sich erheben: ob denn ein solches Ueber-

fließen (Emaniren, oder Herausgehen aus dem Ansich, oder wie man es nennen will) des Wesens Gottes nicht etwa bloss jener Beschaffenheit der Welt zuliebe angenommen werde, wobei man sich doch vielleicht, das Wahre nur nicht kennend oder nicht einmal ahnend, ganz irren könnte? und ob auch solche Annahme, nicht bloss mit dem, was man von der Welt, sondern mit dem, was man von Gott selbst zu denken habe, möglicher Weise bestehe? —

Um dies zu beantworten, muss man darauf zurückgehen, was nach Vernunftansicht für das Wesen Gottes zu halten sey? (m. vergl. oben). — Wäre dies höchste Wesen nichts als reines Seyn, oder doch nichts als in seinem eigenen Seyn befangenes, obgleich unbedingtes, Leben (dies als Durchdrungenheit des Seyns von der Kraft, und nicht etwa als Thätigkeit, die immer mit Hemmung verknüpft seyn müsste, genommen): so läge es freilich nicht in dem Wesen Gottes, über das eigene, obwohl ewige, Seyn hinauszugehen. Gott wäre dann nur das unbedingt-Reale, oder doch nur ein Befangenseyn des Wesens in solcher unbedingten Realität; — als bedingt-Reelles wäre z. B. die allgemeine überall gleiche Materie des Weltraums (die freilich jetzt in gewissen Gehirnen gar für Gott selbst gilt) sein vollkommenstes Ebenbild wenigstens. Aber so etwas könnte fast noch nicht einmal Leben heissen; denn selbst in diesem schon liegt mehr des Idealen; und hieran wäre das bloss Werdende, das wirklich Lebendige in der Welt, obgleich nur ein bedingtes Seyn habend, dann reicher als die Gottheit selbst. — Aber die Vernunftidee vom Wesen Gottes ist auch durch

dergleichen bei weitem, wie oben nachgewiesen worden, nicht erschöpft. Sey immerhin, was nicht geleugnet zu werden braucht, der ruhende Aether ein Bild Gottes; das vollkommenste Bild dieses höchsten Wesens ist er nicht, das ist vielmehr der lebendige und vernünftige Geist. So hoch als dieses ideal-Unendliche in der Welt, als der allgemeinen Vernunft, über jenem real-Unendlichen steht; so hoch zum wenigsten auch muss in der menschlichen Vernunft die richtigere Idee von dem Wesen Gottes über derjenigen stehen, die bei einem auf das unbedingte Seyn Gottes sich beschränkenden Wesen desselben etwa sich beruhigen wollte. Wäre das Wesen Gottes nicht dem Geistigen analoger, und durch dieses vollkommener ausgedrückt, wie würde denn das Geistige so hoch in der Welt stehen und dem schaffenden inneren Grunde derselben so viel gelten? (m. s. unten). Selbst dann müsste so gefragt werden, wenn auch die Göttlichkeit der Welt blosse Gottähnlichkeit, ohne Zusammenhang wäre. — Was nun ist überhaupt des Geistes Natur? Vor allem doch wohl: dass bei ihm das Ideale überwiegend sey über das Reale, oder dass die Kraft über das Seyn hinausgehe! Freilich ist dieses Seyn bei einem Menschengeiste nur ein endliches, materielles; aber auch die Kraft in einem solchen ist nur eine endlich-unendliche, sie ist beschränkte Kraft. Gottes unbeschränkte Kraft hingegen geht hervor aus einem unbedingten und formlosen, aus einem immateriellen Seyn. Ist nicht deshalb der Geist des Menschen das unvollkommene Ebenbild, oder besser Gegenbild, des Geistes Gottes? — Wäre aber Gottes Wesen kein geistiges Wesen, so könnte es auch nicht das höchste Wesen seyn. Der vernünftige

Geist, der über alle blossen Realitäten, und wären sie auch unbedingte, weit erhaben ist, kann kein Wesen über sich erkennen, das nicht wenigstens Geist ist, und dürfte kein Wesen als das höchste verehren, das nicht der vollkommenste Geist wäre — der Geist aller Geister! — — Schon in dem blossen organischen Leben ist überschwengliche Kraft, und die Fülle des Wesens überwogt in ihm das Gebiet der blossen Existenz. Aber reiner noch tritt das Wesen hervor, und weiter geht es über das Seyn hinaus in dem nicht mehr bloss organischen, in dem psychischen Leben, und steigert sich in diesem bis zur Höhe der das Wesen als den Mittelpunkt in sich setzenden, von der organischen Existenz nur getragenen Vernunft. Am reinsten aber ist nur das unfassliche Wesen des Höchsten, der in der reinen Unendlichkeit seiner Kraft selbst die selige Fülle des ewigen Seyns überschreiten kann, und deshalb überschreitet, weil er nicht etwa nur ewig-Substantielles, sondern der absolut-freie Geist ist.

Diese Ueberschwenglichkeit Gottes ist der wahre, d. h. der wesentliche, Grund der Welt; denn das Wahre der Welt ist ihr Wesen, und dies Wesen ist göttliches Wesen. In der Ewigkeit und Formlosigkeit des Ansich, oder des innersten Seyns, ist eben dies Wesen Gott selbst; — in dem, nicht auf zeitliche, sondern auf ewige (selbst noch formlose) Weise statt findenden Ueberwiegen über das innerste Seyn (im Heraustreten aus dem Ansich) ist dasselbige Wesen der, über Zeit und Raum eben so wie Gott selbst erhabene, Urgrund des Weltalls (nicht der Urgrund der endlichen Dinge, welcher vielmehr in dem Wesen als dem schaf-

fenden, und folglich als dem aus dem Ansich herausgetretenen, im Absoluten selbst nicht enthaltenen, zu suchen ist). Es kann demzufolge der Inhalt nachstehenden Satzes: „In dem nothwendigen Verhältniss Gottes und der Welt kann der Punkt der Einheit nicht in Gott — das lautere Wesen — sondern es muss in die Welt — in die allgemeine Vernunft — fallen“ (S. 52.), hier nicht anerkannt werden, weil alles Vorausgegangene den (ebendasselbst wieder angeführten) Grund: „da diese (Einheit Gottes und der Welt) keine wesentliche ist“, bestreitet. Vielmehr fiel in Folge des Obigen der Punkt der „All-Einheit“ nicht in die Welt, sondern in das reinunendliche durch-einige Wesen Gottes, welches gleichsam der ewige Mittelpunkt des unendlichen Umkreises, nämlich der nicht formlosen, aber dennoch wahrhaften Unendlichkeit der Welt ist (m. vgl. oben). —

So ist das Wesen der Welt nur darum nicht das höchste, weil es ausser seinem Ansich (d. h. ausser dem im absoluten Seyn wesenden) ist; es ist aber dennoch dasselbe Wesen, seiner Beschaffenheit nach (oder in der Washeit, wenn gleich nicht in der Wieheit, m. vergl. oben). — Dies Wesen also gehört, ungeachtet es ausser der Absolutheit ist, dennoch zum Wesen Gottes, und es wäre keinesweges passend, jenen Zustand desselben, nämlich den, dass es ausser dem Ansich ist, einen Abfall von Gott zu nennen (wobei ohnehin gewöhnlich realistische Irrthümer zum Grunde liegen). Dergleichen Bezeichnungen entspringen immer daraus, dass man die Idee des Absoluten nicht, was man doch sollte, wirklich voran (an die Spitze der ganzen Untersuchung) stellt; sondern diese

höchste Idee nach untergeordneten modelt, und so unvermerkt allerlei auf die Gottheit in Gedanken überträgt, was deren unwürdig ist. Das Grundwesen der Welt fiel von Gott niemals ab, und kann von Ihm nie abfallen, weil es, als zu seinem Wesen mit gehörend, ewig, d. h. auf ewige Weise mit ihm verknüpft ist; und der ewige Geist, als Geist, in seinem freien Hinausgehen über das Immanente, zugleich das Grundwesen des unendlichen Weltgeistes, und, wesentlich genommen, zugleich dieser Weltgeist selber — obgleich in seiner Absolutheit mehr als dieser — ist. Viel würdiger, als von einem Abfalle zu reden, wäre es daher: die Welt, ihrem innersten Wesen nach, den ewigen Gedanken Gottes zu nennen; — nicht als dächte Gott an die Welt als an etwas ausser ihm Existirendes (m. vergl. oben), sondern weil der ganze eigentliche Gehalt und Werth der Welt darin besteht, dass in dem vollkommensten Geiste, in dem ewigen Wesen, die Quelle ihrer Unendlichkeit liegt. Die aus diesem Punkte der All-Einheit entsprungene, oder vielmehr ewig entspringende, wesentliche Unendlichkeit der Welt ist die jetzt gewöhnlich so genannte allgemeine Vernunft, die wieder die Wurzel aller vernünftigen Geister ist, und wohl verdient, ein Gedanke der ewigen Weisheit zu heissen.

Dies göttliche Grundwesen der Welt lebt nun in Formen, dahingegen die Gottheit selbst in formloser Herrlichkeit lebt. Theilhabend im Wesen an dieser Herrlichkeit, aber ausgeschlossen aus ihrem Seyn, bringt es die unendlichen Formen der Zeit und des Raums immerwährend hervor, und schafft, in sie sich ergiessend, ohne Anfang und

Ende, die Gesammtheit der Dinge, die unendliche Raumwelt, in dieser abspiegelnd, gleichsam wie in einem Widerscheine, das Seyn des ewigen Gottes, aus dessen Wesen es ewig hervorgeht. —

Aber nicht beharren kann das Grundwesen der Welt in der Raumwelt und ihrer automatischen Bewegung, so wenig als das ewige Urwesen in dem blossen Seyn. — Gleichsam überfliessend bricht die im Raume und in der Zeit schaffende Weltseele in eine Entwicklungswelt hervor, in eine eigentliche Thätigkeitswelt, und gebiert, die Schranken räumlicher Befangenheit überwiegend, in individuellem Leben und aus organischer Lebendigkeit die Gesammtheit der Geister, die unendliche Zeitwelt; — in dieser nicht bloss bildlich nachahmend die Gottheit, sondern wirklich darstellend das Göttliche; aber freilich nur innerlich und nicht in der Existenz, nur im Wesen, nicht im Seyn; — denn das reine Seyn Gottes ist ja selbst ein wesentliches, d. h. ein formloses Seyn, und so kann Das auch, was Gottes wahrhaftestes Ebenbild ist, nur innerlich und unsichtbar leben. — Die Form der Zeit zwar kann das schaffende Grundwesen auch da nicht abstreifen, wo es in der Ausgeburts einer Geisterwelt als eigentlicher Weltgeist sich zeigt; aber diese Form ist, weil sie in jedem Momente derselben wieder eine Unendlichkeit enthält, die vorzugsweise unendliche Form; — am geschicktesten das Göttliche darzustellen, dessen Wesen die Unendlichkeit ist. — So kann eigentlich nur das Ideale, die Zeitwelt der Geister, in vollerm Sinne ein wirkliches Bild der Gottheit heissen, d. h. eine wahrhafte Darstellung des Wesens des Höchsten. —

Da aus Diesem die Grundursache der Welt mit ihrer inneren Unendlichkeit hervorgeht, so strebt sie, vermöge eben solcher Abkunft, zu ihrem wesentlichen Ursprunge in's Unendliche zurück; — und wenn die Welt ein ewiger Gedanke Gottes, so ist, hierdurch bedingt, das Denken an Gott der unendliche Gedanke der Welt, der göttliche Sinn, als das Religiöse in seiner Wurzel, der innerste Grund aller Geschichte der Natur sowohl als der Geister (m. vergl. weiter oben). Denn der Weltgeist kann auf nichts Anderes sinnen, und nach nichts Anderem trachten, als wie er im Bedingten das Unbedingte darstelle, das der Urgrund seines Wesens ist. —

Hierauf beruht die göttliche Weltregierung, welcher nichts entgeht; dies ist jene „unendliche Wallfahrt der Dinge zu Gott;“ — eben dies aber auch das Wesen der dem Weltall inwohnenden Nothwendigkeit. Das Wesen der Welt, nicht seyend in Gott, und doch herrührend aus Gott, trachtet als Wesen des Ganzen aller Begebenheiten, immer nach seinem höchsten Ursprunge; — aus diesem hervorgehend, fällt es dennoch von ihm nicht ab; wohl aber thut es dem Hervorgegangenen Noth, sich zu wenden zum Urquell. — Das Ganze der Welt ist immer Gott zugewandt; nie fällt ihr unendliches Wesen ab von Ihm, sondern nur theilweise das durch dies Wesen Bedingte. —

Da nämlich Das, woraus der Welt Wesen herrührt, und worauf sie sich, als auf den ewigen Centralpunkt, mit Nothwendigkeit immer bezieht, die vollkommenste Unbeschränktheit, die absolute

Freiheit ist (m. vergl. oben): so wäre das Streben der diesem Höchsten zugekehrten Nothwendigkeit bedeutungslos und nichtig, wenn nicht auch sie Freies darstellen könnte. Sie kann aber dies, weil sie Wesen aus Gott und daher wesentlich selber frei ist: und so stellt die Welt ihre Göttlichkeit vorzugsweise in freien Geschöpfen dar, die sie aus sich selbst, als der Nothwendigkeit, und in dieser hervorbringt. Diese aus der Natur entstehenden und in der Natur lebenden vernünftigen Einzelwesen sind aber, eben wegen solcher Verknüpfung mit dem Nothwendigen, nur bedingt und relativ frei, nicht vollkommen frei, wie die Gottheit; — sie leben nicht wie der ewige Geist in absoluter, sondern als beschränkte Geister nur in moralischer Freiheit. —

Indess selbst diese wäre ein Unding, ohne Voraussetzung jener absoluten ausserweltlichen Freiheit. Hätte die Welt ihren höchsten wesentlichen Grund in sich selbst, so wäre sogar dieser gebunden und unfrei (m. vergl. weiter oben); wie sollte daraus denn Anderes hervorgehen, als ebenfalls wieder bloss Unfreies? Da aber das Innerste der Welt seinen Haltpunkt in dem freien Wesen Gottes hat, und selbst göttliches Wesen ist; so ist die Nothwendigkeit nur ein, durch eben diese Wesenheit gefordertes, Wenden zu Gott, und das Freie die wahre Aeusserung oder Manifestation des Wesens selbst. Der innere, in dem Ganzen alles Weltlichen liegende, Zwang, sich der Gottheit zuzuwenden, offenbart sich aber gerade in den freien Einzelwesen am mächtigsten und deutlichsten, nämlich als das den vernünftigen Geistern inwohnende Gewissen (m. vergl. weiter oben). Aber mit Frei-

heit, nicht blindlings wie die Natur (die bloss als solche und ohne zugleich Entwicklungsstätte und Grundlage von Intelligenzen zu seyn, fast bedeutungslos wäre) sollen sie, die Ebenbilder des Höchsten, nach diesem Höchsten trachten; und dies erkennend, die Stimme des Gewissens in sich vernehmend, stehen sie auf dem Punkte des Selbstbewusstseyns, somit auf dem Punkte einer doppelten Wahl. Sie fühlen sich als im Wesen erhaben, über die Erscheinungswelt, worin sie leben; aber es steht bei ihnen auch, diesem Scheine, dem an sich Nichtigen, sich hingeben zu können, damit das Streben nach dem Wesentlichen ein freies Streben sey. Das mit Selbstbewusstseyn geschehende Rückwärtskehren der Thätigkeit, dies Versinken in die Leerheit der Dinge, von einem Punkte, der schon an sich darüber liegt und das Trachten nach Höherem fordert, dies ist die eine Art des Bösen, worin überhaupt der Abfall von Gott besteht. —

Der Versucher hierzu ist von aussen die Erscheinungswelt selbst, von innen die ihr verwandte und nach ihr verlangende Sinnlichkeit, diese Lüsterheit nach der verbotenen Frucht des Lebens. Die Natur selbst wird dann dem Vernunftwesen zur Sünde; — aber an sich ist in der Natur nichts Böses (m. vergl. oben), und sie thut auch darin nichts Böses, dass sie die Geisterwelt gebiert, diese Stätte des Bösen; denn eben diese ist, als das Gebiet der Freiheit, zugleich der Boden, in welchem das wahrhaft Gute gedeiht. — Ist nun das Böse nicht aus der Natur, so ist es noch viel weniger aus Gott; — wohl aber ist die Freiheit aus Gott, welche die Möglichkeit auch des Bösen, aber nicht dessen Wirklichkeit enthält. —

Es giebt jedoch noch anderes Böse als das, was aus dem Anreiz der Sinnlichkeit entspringt: Böses nämlich, das, so zu sagen, aus der (individuellen) Geistigkeit selbst seinen Ursprung nimmt, wenn eben diese sich selbst überschätzt, und in hoffärrthigem Dünkel sich abtrennen will von dem grossen Ganzen. Solche Selbstsucht kann bis zur Feindseligkeit des Einzelnen gegen den heiligen Geist jenes Ganzen gehen; und dann erscheint in ihr vorzüglich Das, was man teuflisch nennt. Aber selbst dieses ist (abgesehen davon, dass es schon als Wahnsinn betrachtet werden muss, wenn es mehr ausgebildet ist) bei seinem Entstehen in der freien Seelen Gewalt, und es ist an ihnen, entweder sich selbst als einzelnes Ich oder auch das gemeinsame Band, das dieses Ich mit andern Wesen verknüpft, höher zu achten, und mehr bei sich gelten zu lassen. — Im Wesen der Welt liegt also eben so wenig das Böse, als das (von ihm zu unterscheidende) Uebel; wohl aber in der Entwicklung und thätigen Beziehung nothwendiger Gegensätze der Welt. Was aus der Einheit des die unendlichen Formen erfüllenden Innern ohne Störung und Widerstreit hervorgeht, ist gut und gediegen, selbst in seinem Ausgeborensen zu endlicher Existenz. Aber der beschädigende Fusstritt der Verhältnisse trifft es, oder die Kralle inneren Zwiespalts zerreisst es; und nun ist es nicht mehr gediegen und gut. —

Eben hierin liegt indess schon, dass gleich dem physischen Uebel auch das moralische immer nur Ausnahme seyn kann, ähnlich einzelnen verschrumpfenden Blättern und wurmstichigen Früchten auf in gesundem Wachsthum fröhlich gedeihendem

Stamme. Ab wirft dieser das Schadhafte; er selbst bleibt unversehrt; und neue Blätter und Blüthen treibend, schreitet er fort in seiner aus edlem Keime hervorgegangenen Entwicklung. So der Baum der grossen Natur, wenn er aufgeht in die unzähligen Knospen der geistigen Welt, und in und mit diesen fortwachsend zu immer reinerem und höherem Daseyn, die, schon in seiner Wurzel enthaltene, unverletzlich - herrliche Anlage entwickelt. —

Geläutert im Fortfliessen unendlicher Zeiten muss in Wonne sich auflösen jegliche Plage; selbst das Böse muss schwinden, verzehrt durch das hervorbrechende Feuer der Heiligung. Denn göttliches Wesen lebt in Natur und Geschichte, und der Geist des Einklanges und der Freiheit, kommend und gehend aus und zu Gott immerdar, überwindend mit unwiderstehlicher Gewalt alle Hemmungen verworrener Beschränktheit. — Das ist die göttliche innere Weltregierung, die so gewiss ist als das Daseyn der Welt, weil die Welt nicht da ist ohne ihr Wesen. —

Wer nun aber, in irdischer Befangenheit, dies göttliche Regiment auf diese kleine Erde etwa nur beziehen wollte, der möge bedenken, ob denn wohl Ein Planet die ganze Natur sey? und die zum Bewusstseyn ihrer selbst entwickelte Brut eines solchen Wandelsterns — die ganze Geisterwelt? — Auf das unendliche Ganze, überall und immer, erstreckt sich der grosse unzerstörbare Plan: dem alles weichen muss, was seine Ausführung hemmt; der alles vernichtet, was ihn stören möchte, und dem Jedes sich anschliesst, sobald das eigene Heil

im Heil alles Uebrigen, dies einzige Heil, ihm erscheint und deutlich wird. „Alles was wird, treibt das eingeborne Gefühl seiner Ungenugsamkeit in den Weltstrom, der den Abglanz des Ewigen und die tiefe unauslöschliche Sehnsucht nach Ihm trägt.“
— (M. vgl. oben.)

Darum ist kein Rückwärtsschreiten in dem Ganzen der Welt möglich; — auch dieser seufzende Angstwahn ist nur ein Truggebilde niederen Standpunkts, eine leere Täuschung, entstehend aus der Verwirrung durch das Endliche. —

Nun so zage nicht, o Mensch, und behalte den angeborenen freudigen Muth; du wirst ihn nicht verlieren, auch in allem Wirrwarr der Gedanken nicht, wenn du dein eigenes Wesen hierin nicht verlierst; — denn dies Wesen ist nicht endlich, und wird dir die Verworrenheiten des Endlichen alle lösen. — Die Natur, wenn du darunter nur die blinde Sinnenwelt verstehst, verlor ihre Macht über dich, sobald du als vernünftiger Geist an's Licht der Freiheit kamst; — und wenn du mehr darunter verstehst, wenn sie dir auch das Geisterleben mit begreift? — auch so bist du geborgen; denn den ewigen Geist begreift sie doch nicht in sich, jetzt nicht und künftig nicht; sie kann aber nicht rückwärts, sie muss immer und immer vorwärts: darum brachte sie dein Ich, ein vernünftiges und freies, hervor; und das sichert dir — Unsterblichkeit.

Verschiedenheit der Ansichten,
als Mannichfaltigkeit des, nie vollendeten,
Strebens zum Einen und Wahren.

„Die All-Wissenschaft bescheidet sich mit dem wesentlichen Streben, die All-Einheit im Wissen zu erfassen“ (S. 13.). Von „so vielen einander anscheinend ganz widerstreitenden Ansichten“ — „schliesst ja auch keine die andere aus, vielmehr ergänzen sie sich einander gegenseitig, oder die frühere geht in die spätere verwandelt hinüber, und lebt in ihr fort, nur die Zufälligkeiten der Gestalt wechselnd, bis sie als wirkliche Wissenschaft alle Eigenheiten ihres niederen Ursprungs abgestreift, und bleibend die lichte Höhe der allgemeinen Vernunft gewonnen haben wird. Sey nun auch diese Vollendung erst in ferner Zukunft möglich, oder leuchte sie selbst aller Zeit nur als ein unerreichbares Ziel vor: das wesentliche Streben darnach kann erkannt und ausgesprochen werden“ (S. 16.). —

Fängt die Wissenschaft, die ein Wissen vom All zu schaffen strebt, eine solche Sprache zu reden an; so darf das wohl für ein Zeichen gelten, dass sie fortan weniger eine bloss einseitige Richtung nehmen, auch nicht so vorschnell, als bisher oft geschah, mit angemasseter systematischer Vollendung sich brüsten werde. Immer mehr gereinigt von Irrthümern und menschlicher Kleinlichkeit, möge sie dann, das gehe der alles lenkende

Geist des Guten! immer voller und kräftiger sich selbst entwickeln, und immer reichlichere und bessere Früchte tragen! — Schon leistete sie auf den hochmüthigen und doch zugleich zu geringen Titel einer Weltweisheit Verzicht, und, dass es diese nicht geben könne ohne Gotteslehre, sieht sie mit jedem Tage deutlicher ein. Ja eben hierdurch beginnt sie, selbst der geschichtlichen und praktischen Gotteslehre — der Religion — sich mehr zu nähern, und mit Dieser einstimmiger darin zu werden: das Höchste sey nicht von dieser Welt! —

Immer aber werden forschende Menschen, bei noch so reiner Liebe zur Weisheit, in der Weisheitsforschung auch ferner verschiedene Wege einschlagen; und nach der Eigenthümlichkeit vernünftiger Einzelwesen wird stets das Streben nach allgemeiner Vernunftmässigkeit sich in allerlei Abweichungen zeigen; — denn wer, als die allgemeine Vernunft selbst, die aber in keinem einzelnen Forscher sich vollständig darstellen kann, vermöchte genau den Mittelweg, die gerade Richtung zur reinen Wahrheit, zu treffen? — Je mehrere verschiedene Wege nun eingeschlagen werden, desto lebendiger ist die Wissenschaft, desto mehr Ausbeute wird sie gewinnen. Gewiss für immer die stärkste Aufforderung zur Achtung gegen Andersdenkende! Wo aber Uneinigkeit der Ansicht ist, da muss auch Streit seyn über die Zwiespaltspunkte; — sonst würde alles auseinanderfahren und Jeder nur für sich selbst reden. Mischt sich aber die Heftigkeit und Anmassung ein, so giebt's freilich noch mehr Streit, indess leider solchen, wo keiner den andern, sondern ebenfalls Jeder nur sich selbst versteht; und man wird erinnert an jenen

alten berühmten Thurbau. — Eben so wenig müsse jedoch persönliche Rücksicht und schwächliche Nachgiebigkeit verleiten, zu schweigen oder gar beizustimmen, wo man reden oder widersprechen sollte! Würde auch solch weltlich-kleinliches Benehmen den hohen Namen (der Freundschaft verdienen? solche Verirrung in das Gestrippe der ärgsten Unweisheit den Namen Weisheitsforschung? —

Haben wir durch solche Ueberlegung uns gestärkt; so lasst uns nun auch auf das Frühere zurückblicken, und beruhigt, ja erfreut, anerkennen, dass selbst die einseitigsten Meinungen und Behauptungen nöthig waren, um näher zu dem rechten Wege, der mittleren Richtung zwischen allen Irrwegen, zu führen; ja dass Alle, die solche betraten, wenn es ihnen nur Ernst war mit ihrem Forschen, doch immer das Höchste suchten; denn sie suchten die Wahrheit, und die Wahrheit ist Gott! — Ihn, den Wahrhaftigen, preisen, indem sie Ihn suchen, alle die zweifelnden Gemüther, alle die irrenden Bedenken so gewiss, obschon nicht so rein, als die Fülle des kräftigsten Glaubens und die harmonische Klarheit höherer Geister.

Selbst die verkehrteste und leerste aller philosophischen Meinungen, die statt alles Wesens den blossen Schein ergreift und festhalten will, kann sich darauf berufen und damit entschuldigen, dass sie statt der Wandelbarkeit der Vorstellungen und des unaufhaltsamen Fortfliessens der Zeit ein Beharrlicheres als das Wahre ansieht. Sie sucht ein Feststehendes, ein Seyn, und findet es in der Materie. Der Fehler liegt darin, dass sie das Seyn

in der Welt sucht, die ihr für wahres nur Schein-Seyn darbietet; suchte sie es da, wo der Raum und die Materie selbst aufhört, ausser der hemmenden Form: so würde sie auf kein todes und trügerisches, sie würde auf ein wahres Seyn sich geführt sehen, auf die absolute Substanz, so zu sagen den ewigen (formlosen) Leib des höchsten Wesens.

Das Starre und Todte in dieser Art der Weltbetrachtung fühlend, bemüht sich eine andere, das Leben aufzufassen, und sieht es als Hervorgebrachtes, als Wirkung an; aber nicht als von innen heraus Hervorgebrachtes, sondern als von aussen her Bewirktes. Das Leben selbst zersplittert sich für diese Ansicht in eine Summe von Wirkungen, weil die wirkenden äussern Ursachen mannichfaltig sind, für welche letzteren dann wieder andere aufgesucht werden müssen, und so fort. Das geistige Bedürfniss eines Absoluten treibt jedoch selbst diese Ansicht, dem Gewirre des Verhältnissspiels ein Ziel zu setzen, was sie nicht anders vermag, als mit Annahme einer obersten Ursache; und eine solche ist ihr die unermessliche Kraft des Schöpfers aller Dinge, als des Urhebers aller Wirkungen. Sie bedenkt aber nicht, dass der Schöpfer selbst einmal mit hineingezogen in eine solche Verkettung von Bedingtheiten, selbst ein Bedingtes wäre, und dass die oberste Relativität, ohnehin schon ohne Folgerechtigkeit angenommen, doch immer noch kein Absolutes heissen könnte. — Träte sie hingegen aus solcher Befangenheit heraus, und fasste sie statt der bewirkenden äusseren Kräfte das innere hervorbringende Wesen auf, so könnte sie wenigstens zur Göttlichkeit des Weltalls gelangen;

wo nicht zur Ahnung des Grundes dieser Göttlichkeit, des höchsten Wesens selbst.

Die inneren Widersprüche sehr gangbarer Meinungen erwecken den gerechten Zweifel, und das zweifelnde Vermögen, der kritisirende Verstand, lässt sich mit scharfen Urtheilen vernehmen; doch, um nicht in den alten bodenlosen Skeptizismus zu verfallen, hütet er sich, die anerkannten Thatfachen des Bewusstseyns anzutasten, und läutert sie, den reineren Gehalt von den Schlacken sondernd, in eigener intellectueller Anschauung. Dabei kann der Verstand nicht umhin, eine gewisse Achtung vor der Vernunft, der Seherinn der Unendlichkeiten, zu fassen, und er möchte schier sich mit an deren Stelle setzen; aber diese wunderliche Seelenfähigkeit kann er dennoch, aus Furcht sie möchte ihn in seinen Begreiflichkeiten irre machen, als eigentliche Gebieterinn nicht anerkennen, und will sie nicht als solche eigentlich in sich aufnehmen. Zumal im Theoretischen, welches er das Reine nennt, muss er der Meister bleiben, und die Anwartschaft auf wirkliche Erkenntniss behält er für sich. Im Praktischen hingegen, wozu ihm selbst die Kräfte fehlen, muss er sie schon allein schalten und walten lassen, und respectirt daher auch — den Glauben. Daran thut nun der kritisirende Verstand sehr recht; nur spricht er dann eigentlich über Gegenstände, die er selbst nicht versteht, und daher auch nicht eben richtig zu beurtheilen pflegt. Wollte er in sich gehen; so würde er in angemessener Bescheidenheit nicht sich selbst, sondern höherem Vermögen die Befähigung zur höchsten Erkenntniss zuschreiben. — Nun aber hat die Kritik leider auseinandergerissen, was zusammenge-

hört: das reflectirende Vermögen hat sie getrennt von dem Vermögen der Ideen, die ganze Intelligenz von der übrigen Welt, die ganze Welt von dem Göttlichen, das nur noch in der Intelligenz, nämlich im Moralischen, einen Anklang findet, gleichsam als Wiederhall seiner (in dieser kritischen Ansicht ihm zugestossenen) Hohltönigkeit. —

Von selbst thut solches bloß kritische Verfahren sich als Uebergang zu andern Stufen der Wissenschaft kund. — Fortschreitendes Nachdenken sucht das Zerrissene wieder zur Einheit zusammenzubringen; und da der Weg der alleinigen Anerkennung des Subjectiven einmal betreten ist, so kann die gesuchte Einheit auch nur auf diesem sich finden. Das Subjective steigert sich selbst zur unendlichen Idee des Ich, — ja dieses nimmt sogar den Charakter des Absoluten an. Und so hat das Reflexionsspiel, indem es zugleich gewissermassen die Rolle der Vernunft mit einstudirte, auf den dieser geraubten Thron sich geradezu selbst gesetzt. — Von der andern Seite genommen aber war nun doch, verglichen mit sonstigen Ansichten, wieder ein grosser Fortschritt gemacht, denn wenigstens war doch das Innere zu Ehren gelangt; und wenn auch das ganze Innere, da es das Wesen aller Dinge ist, ein Mehreres als bloß das Ich in sich enthält: so hatte doch in diesem gedachte Lehre ein tüchtiges Stücklein Wesen erfasst (wenn man so reden darf). — Wollte indess das Ich nicht geradezu seine eigene Apotheose aussprechen, wovon im Grunde nur der gebührende Respect vor andern Ichheiten abhalten konnte; so musste, als eine dem Ich inwohnende nothwendige Idee, das gemeinsame Band, welches die gesamten Ich-

heiten untereinander und nebenbei auch mit dem Nichtich zusammenhielt, auf das ebenfalls dem Ich inwohnende Sittengesetz bezogen, und so als moralische Weltregierung für die Gottheit erklärt werden. — Dass hierin Göttliches aufgefasst war: wer möchte es leugnen? Welcher Unbefangene aber würde wohl seinen Gott hierin erkennen? — Indess war dem Hereinbrechen des starren Eises der Massenphilosophie, und den alles verschwemmenden Fluthen des Causalsystems ein starker Damm entgegengesetzt.

Einen eigenen Anblick gewährte das, zu gleicher Zeit mit der nach der subjectiven Seite geschehenden Entwicklung des abstract - Geistigen, so häufige Herumspuken desselben im Objectiven. Aehnlich den Musikern, spielend auf vorgefundenen Tasten, erschienen dieser Ansicht die Seelenfähigkeiten, und der moralische Geist des Menschen dirigierte dann, so gut es gehen wollte, dieses sonderbare Orchester; — gleichsam als ein in Verkleinerung dargestellter *Spiritus rector*, dessen grösseres Original wieder über seine Copie und über die ganze wirkliche und mögliche Instrumentirung die Oberaufsicht führte. — Wird aber erst überhaupt das Geistige so nur von aussen genommen und betrachtet, und hat es sich solchergestalt in eine Art von Vision verwandelt; so ist der magische Raum des weiten Saales geöffnet, in welchem nun auch Hexen und Gespenster nebst allen möglichen Zaubereien ihr angenehm - grauenmachendes Spiel treiben können. — Hat indess dies luftige Gewebe der abgezogenen und noch dazu in's Blaue hineingerückten Geistigkeit gar nichts Wahres im Hinterhalte? achtet sie nicht wenigstens das Gei-

stige für das Höchste, und das höchste Geistige für hocherhaben über alles Irdische? —

So wie aber schon an sich diese träumerische Ansicht nicht im Stande ist, die materielle Welt auch nur in soweit zu bewältigen, dass das Psychische damit vereinbar würde, und deshalb jene eigentlich ganz unangerührt stehen lassen muss: — so giebt es überdies noch eine eklektische Afterphilosophie, welche überall einen brauchbarscheinenden Brocken aus den verschiedensten Productionen herausgreift und an sich reißt, und ohne zu überlegen, wie das Widerstreitende auch sich zusammen vertrage, in die gemeinsame bunte Vorrathskammer alles hineinsperrt. Nur mit Mühe lassen sich dann zuweilen noch die Gebiete, aus denen das Meiste genommen ist, an den zusammengetragenen Trümmern erkennen. Und so mochte z. B. die Philosophie der meisten von denen, die zum Lehren in den höchsten menschlichen Angelegenheiten eigends beamtet sind, nicht etwa aus blossem Spiritualismus, sondern aus einem Gemenge desselben mit ziemlich derbem Realismus hauptsächlich bestehen. — Freilich bleibt in gewissem Sinne das menschliche Wissen immer Stückwerk; — soll aber der Stand zur höchsten Lehre Berufener achtbar seyn; so müssen selbige Philosophie — zwar nicht etwa vortragen — doch kennen, und das Stückwerk, durch errungene Einsicht in das Warum, aus blossen unfügsamen Brocken für sich selbst wenigstens zu etwas Mehrerem zu machen suchen. — Wie könnte sonst Forschung, welche in die Tiefen des Naturganzen hineindringt, mit Achtung anerkennen, was für Besitz höheren Verständnisses gelten will?

Eine solche Forschung aber ist die pantheistische; auch die mehr vergeistigte und, durch in's Moralische sich versteigende Untersuchungen, gewissermassen veredelte neuerer Jahrhunderte. — Aber der Drang, in Allem das Eine zu erkennen, ist in den Ansichten dieser Art fast allzugross; das Eine und Höchste muss sich in Das hineinbequemen, was ihnen als Alles gilt, nämlich in die Welt. Und da alles Weltliche auf der Natur als seinem eigentlichen Fundamente ruht; daraus eben sich entwickelt: so wird die Gottheit aus der überweltlichen Höhe, als schaffender Urgrund, in die innerste Tiefe der Natur hineinversetzt. — Möge nun die das Weltalt für das wahre All nehmende Philosophie in ihrer der neuesten Zeit angemessenen Steigerung als die allgemeine Vernunft, oder möge sie als die absolute Substanz ihren Gott bezeichnen, immer bleibt er, unter jener Voraussetzung, ein Idol des Naturdienstes, ein in der dunkelen Gebundenheit, statt in lichter über- und ausserweltlicher Höhe vollkommener Freiheit, wohnender Gott. — Das Wesen Gottes bindet freilich sich selbst, insoweit es nicht als immanent mit dem reinen Seyn verknüpft ist, sondern emanirt (mit diesem bildlichen Ausdrucke es anzudeuten); damit es als emanirtes Wesen mit der Gottheit selbst im Streben vereinigt bleibe, gleichwie es mit ihr durch die Emanation selbst (die eine ewige, und an sich ausser allen endlichen, erst, so zu sagen, nacherzeugten, Formen liegende, ist) immer vereinigt ist und bleibt. Aber absolut frei und durchaus rein ist Das, wovon Alles ausgeht — die Gottheit selbst in der gegenseitigen Durchdringung ihres Seyns und Wesens, worin Gottes eigene und eigentliche Natur besteht (was freilich auch nur

wieder ein metaphorischer Ausdruck ist, weil es hier keine andere giebt; und was man von dem Unrichtigen, das allem Bildlichen anklebt, in der Innerlichkeit des Denkens so viel als möglich zu reinigen suchen muss). Läge es nun nicht in Gottes Natur, ein überschwengliches, im reinen Seyn nicht lediglich weilendes oder beruhendes Wesen zu haben, so wäre keine Welt: sie ist — weil Gott ein absolut freies, mit dem ewigen Seyn verknüpftes und an sich mit diesem einiges, geistiges Wesen ist, welchem überhaupt keine Befangenheit in Existenz (auch nicht in der ewigen) eignet und angemessen seyn kann (m. vgl. oben). — Die Welt selbst aber beruhet ja eigentlich nicht auf Thätigkeit (die das Aeusserliche und mehr Bedingte ist), sondern auf Kraft (als dem jenes Aeusserliche Bedingenden und an sich wieder in sich selbst Beruhenden, m. vgl. oben). — Das Verhältniss des Wesens in der Gottheit zu dem Wesen in der Welt ist also ein Verhältniss von Kraft zu Kraft, und nicht von Kraft zu Thätigkeit (somit auch nicht ein eigentliches Emaniren). Die Welt hat ihre Kraft aus Gott, und producirt aus dieser göttlichen Kraft, und durch dieselbe, ihre ganze Thätigkeit, somit alles Geschaffene; und die Welt ist ein solches Schaffen, weil sie Kraft, zwar aus dem Absoluten, aber doch ausser dem Absoluten ist. —

Ohne den innersten Zusammenhang durch das Wesen, worin die Einheit der Welt mit Gott, oder die All-Einheit, besteht, wäre die Grundkraft oder sogenannte Urthätigkeit der Welt, oder das Ur-Wollen (welches freilich von unserem Standpunkte für einerlei mit dem göttlichen Wesen zu halten,

und nur darum nicht das höchste Wesen ist, weil und insoweit es am göttlichen Seyn nicht unmittelbar Theil hat) nicht einmal im Stande, das Seyn der Welt oder die Wirklichkeit der Dinge darzustellen: — diese Nachbildung des göttlichen Seyns in Form, worin übrigens nicht die Form, sondern die Unendlichkeit der Form das wahrhaft Nachbildliche, obgleich immer noch dem ewigen Urbilde nur ähnelnde, ist. —

Die Form entsteht oder existirt nur in und mit dem sie erfüllenden Wesen. Dass aber dies göttliche Wesen überhaupt Form annimmt, geschieht, indem (nämlich insoweit) es ausser dem göttlichen Seyn ist, und nun sich selber hemmen muss, um solches Seyn nachzubilden; da es sonst, und bloss an sich, ebenfalls formlos seyn würde (ja eigentlich ist). In der Selbsthemmung ist die Existenz, als die Wirklichkeit der Dinge, als das wirkliche Erfülltseyn des Raumes und der Zeit, sammt eben diesen Formen schon gegeben, indem jedoch zugleich das an sich formlose Erfüllende den angenommenen Formen selber die ihm eigene Unendlichkeit mittheilt. So werden diese Formen durch das inwohnende Wesen in das Unendliche so zu sagen ausgedehnt; die Schranke wird durch das an sich schrankenlose Innere stets weitergerückt; das Endliche ist im Innern selbst ein Unendliches; und die Gesammtheit der Dinge hat, in stets wandelbarem Beharren und beharrlicher Wandelbarkeit, eine, das unwandelbare Ewige gleichsam umkreisende, unendliche Existenz (m. vgl. oben). —

Mit dem Identitäts-Systeme hat diese Ansicht, insoweit sie die Welt betrifft, viel Uebereinstim-

mendes; auch will und kann sie den Werth jenes Systems, als einer tief in die Lebendigkeit alles Geschaffenen eindringenden, und selbst das Göttliche darin nachweisenden, Naturforschung, nicht etwa verkennen. Nur kann sie weder den unendlichen der Welt inwohnenden schaffenden Lebenstrieb, noch auch die, etwa dafür unterzuschiebende, allgemeine Vernunft, noch auch die ursprüngliche Synthesis dieser beiden, d. h. die innere wesentliche Einheit des Schaffens und Denkens, für Gott selbst erkennen. Denn „bei Gott etwas Geringeres denken, als das unvergleichlich Höchste, das einzig Vollkommene, — hiesse nicht Gott denken“ (m. vergl. weiter oben).

In diesen Ausspruch gänzlich einstimmend, kann man jedoch andererseits, wenn man der Welt eigentliches und wahres Wesen für nicht verschieden von dem göttlichen Wesen hält, nicht umhin, den Spinozismus in Hinsicht auf dessen Eine Hauptseite anzuerkennen. Geht nämlich die Meinung dahin: „dass Gott — absolut gedacht — allein in so fern die Ursache von dem Wesen und Daseyn der Dinge heisse, als diese nicht eigentlich als Dinge, sondern als die selbst noch in den Dingen ausgedruckten unendlichen Eigenschaften — Attribute — Gottes betrachtet werden müssen“ (S. 56. zweite Anmerk.); so liesse (unter obiger Voraussetzung) sich hiergegen wenig einwenden, falls nur nicht der Spinozismus die ewige Substanz zum immanenten Urgrunde der Welt, und das ganze Verhältniss, worin diese mit der Gottheit steht, zu einem eigentlich doch nur realen (sachlichen) Verhältnisse machte. Die unendliche Existenz und das unendliche Denken betrachtet er als Attribute der absoluten Substanz und zugleich als

Grund von dem Daseyn und Wesen der Dinge; und so ist es doch eigentlich das Sachliche, das Seyn, worauf er alles zurückzuführen sucht. Könnte er das Wesen, als den wahren inneren Grund der Welt und der Existenz der Dinge, mit dem Absoluten in die, dessen Seyn respectirende, gehörige Beziehung setzen (wobei freilich in sachlicher Rücksicht, nicht aber in wesentlicher, die Welt von der Gottheit so zu sagen ausscheidet); so würde er des Fatalismus sich entübrigen können; und es könnte dann (obigen Prämissen zufolge) unnöthig scheinen, gegen ihn, der aber dann nicht mehr recht eigentlich er selbst wäre, noch zu streiten.

Dann wäre ihm — wie uns — „die Welt der uneigentliche Gott, das Göttliche“ (m. vergl. weiter oben). Das „wirkliche Bild“ Gottes aber würde dennoch die Welt (ebenfalls nach dem Vorausgegangenen) nicht anders heissen können, als indem sie die Gottheit vermöge in ihr selbst enthaltenen göttlichen Wesens gegenbildlich darstellt (d. h. überhaupt: darstellt; deun Gott — „absolut gedacht“ — ist als das Ewige zugleich das sich nie Darstellende). — Das „wirkliche Bild“ als ein sich selbst machendes Bild, und die Welt in so fern als selbstständig zu betrachten, darf hierbei in Dem Sinne zugegeben werden: dass die Wirklichkeit der Welt immer auf der ihr inwohnenden Wesenheit beruht, und aus dieser — nicht unmittelbar aus Gott — die Existenz der Dinge erst hervorgeht; dahingegen aber die Welt das wirkliche Bild Gottes nicht seyn würde, wenn nicht ihr (von dem Wesen Gottes nicht in der Beschaffenheit, sondern nur in der Art des Seyns verschiedenes) Wesen aus wahrhaft göttlicher Kraft in ihrer unendlichen Existenz den Abglanz des Ewigen darstellte (m. vergl. weiter oben).

Kann nun diese Auseinandersetzung mit den Neueren sich nie völlig, sondern nur in gewissen Hauptansichten vertragen; so scheint sie aber deshalb doch nicht eigentlich neu zu seyn; vielmehr glaubt sie, in älterer Zeit bereits eine Vorgängerinn anzutreffen, womit sie im eigentlichen Sinne am vollständigsten übereinstimmt, ohne jedoch an deren herrliche Gediegenheit und Fülle zu reichen, sich vermessen zu dürfen.

Welches Vorbild dies sey, das war lesenden Kennern der Geschichte theosophischer Ansichten wohl schon ohnehin nicht verborgen geblieben. Das Nachfolgende wird indess hierüber noch Erklärungen enthalten, und ist bestimmt, aus der reinen - philosophischen Betrachtungsweise heraustretend, eben diese auf ein Gebiet des Geistes zu beziehen, dessen hohen Inhalt freilich noch viel weniger die Sprache, auch die höher begeisterte der mehr Begünstigten, jemals wirklich aussprechen kann.

IV.

A u s s i c h t

auf eine

w a h r e T h e o s o p h i e:

e n t n o m m e n

aus dem

Buche aller Bücher.

IV.

A n a s i e h t

and time

W a h r e T h e o s o p h i o

and from the

and from

B u c h e a l l e r B ü c h e r

Θεμέλιον γὰρ ἄλλον οὐδεὶς δύναται θεῖναι
παρὰ τὸν κείμενον, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χρι-
στός. I. Cor. III, 11. —

Heilige sie in deiner Wahrheit, dein Wort ist die Wahrheit; (Joh, 17, 17.) betete zu Gott der Heiland der Menschen für Die, so er näher um sich versammelt hatte, sie zu unterweisen in der Lehre des Heils, welche sie der Welt verkündigen sollten. — Er, der Allerschönste, heilige auch uns, dass wir nichts suchen als Ihn, der die Wahrheit selber ist; und dass, wenn wir in menschlicher Schwachheit irren, wir nur irren aus Liebe zur Wahrheit; also nicht im Wollen, sondern nur im Vollbringen!

Aber zu eben jenen Jüngern spricht der Meister auch: Ich bin der Weg, und die Wahrheit, und das Leben; Niemand kommt zum Vater, denn durch mich (Joh. 14, 6.); und als sie ferner zweifeln, spricht er: „Wer mich siehet, der siehet den Vater. Und, damit alle dies nicht leiblich und sinnlich, sondern geistig genommen werde, erwecket Er zur Betrachtung im Geiste den fragenden Jünger: Gläube, dass ich in dem Vater, und der Vater in mir ist? Die Worte,

die ich zu euch rede, die rede ich nicht von mir selbst. Der Vater aber, der in mir wohnt, derselbige thut die Werke (Joh. 14, 10.) — So möge denn unser ganzes Gemüth erfüllet seyn mit Ehrfurcht, wenn wir Worte Dessen vernehmen, der solche Werke ausrichtete; ja der das Hauptwerk vollbrachte — die Erlösung der Menschen; dem nicht zu schwer war die grösste aller Thaten — die Versöhnung der sündigen Menschheit mit Gott! —

Zu nahe hing Dies mit der Tugendübung zusammen, zu nahe daher die Lehre des Erlösers mit wahrer Lebensweisheit, als dass nicht auf diese Seite hin, wo es am meisten auch Noth that, das göttliche Wort am meisten sich gewandt hätte. Doch möge deshalb nicht zu sicher seyn der im voraus Kluge, wenn er etwa wähnt, jenes Wort des Heils sey weiter nichts als Lebensweisheit, und habe nicht in höherer Gottesweisheit den wahren sicheren Rückhalt. Denn es stehet geschrieben: Ich will zunichte machen die Weisheit der Weisen, und den Verstand der Verständigen will ich verwerfen. Wo sind die Klugen, wo sind die Schriftgelehrten? Wo sind die Weltweisen? Hat nicht Gott die Weisheit dieser Welt zur Thorheit gemacht? (1 Cor. 1, 19. 20.). Wohl durfte darum der Apostel, durchdrungen von der Göttlichkeit jener Sendung an die Völker und von der heiligen Hoheit des ihm geoffenbarten Verständnisses, mit freudiger Zuversicht sagen: Denen aber, die berufen sind, beide Juden und Griechen, predigen wir Christum, göttliche Kraft und göttliche Weisheit. —

Lasset uns also nachsinnen dieser göttlichen Weisheit, innig und still; und nicht vergebens werden wir unsere Gedanken auf die Lehre des Gotterleuchteten richten; denn so spricht Er selbst, der Apostel und unser aller Herr und Meister: Bittet, so wird euch gegeben: suchet, so werdet ihr finden: klopfet an, so wird euch aufgethan (Matth. 7, 7.).

Wäre uns freilich das Evangelium nichts als blosse Tugendlehre (diese übrigens in allen Ehren gehalten!), und nähmen wir das Wesen der heiligen Schrift für eine Sammlung von Sittensprüchen, ausgestattet mit unterschiedlichen zweckmäßigen und edlen Thaten, gleichsam wie mit einer aus Beispielen und Nutzenwendungen bestehenden Beilage, so könnte uns leicht, falls wir auf solchem Wege weiter gingen, ein Grundriss der Moral, da er doch alles concentrirter und in consequenterer Ordnung enthielte, lieber werden, als die, ohnehin mit so vielen störenden Irrthümern (!??) angefüllten biblischen Schriften. Dann aber müssten wir auch, sobald einmal ein vorzüglich edler und tugendhafter Mensch uns vorkäme — sey es in unserer eigenen Person, oder sonst irgend — die billige Hoffnung schöpfen, dass ein solcher, falls er sich nur recht zusammen nähme, im Stande sey, dem Stifter des Christenthums an Vortrefflichkeit gleichzukommen, wo nicht gar

Uns aber (nämlich denen, die nicht so kühnes Selbstvertrauen haben) scheint etwas mehr als blosse Anweisung, wie man sich im menschlichen Leben verhalten solle, ja etwas mehr, als sich überhaupt sogleich fassen und erklären lässt

(selbst die eigentlich sogenannten Wunder abgerechnet), in der heiligen Schrift zu liegen; und, ergriffen von der gewaltigen Rede des neuen Testaments, blicken wir nicht ohne freudige Demuth zu dem Helden desselben hinauf, der überwunden hat Hölle und Tod. Ihm glauben wir daher dankbarlich und von Herzen gerne, wenn er sagt: Einer ist euer Meister, Christus; Ihr aber seyd alle Brüder (Matth. 23, 8.).

Lasset uns, lieben Brüder also, noch folgende einfache Erzählung in ein ruhiges Gemüth aufnehmen, und mit von Vorurtheilen so viel möglich gesäubertem Geiste bedenken, auch nicht übersehen, dass Der, welcher darin sich den Ruhm erwirbt, nicht einmal Der ist, welcher erzählt. Die Worte lauten nämlich so (Matth. 16, 13 — 17.): Da kam Jesus in die Gegend der Stadt Cäsarea Philippi, und fragte seine Jünger, und sprach: Wer sagen die Leute, dass des Menschen Sohn sey? Sie sprachen: Etliche sagen, du seyest Johannes, der Täufer; die andern, du seyest Elias; etliche, du seyest Jeremias, oder der Propheten Einer. — Er sprach zu ihnen: Wer saget denn Ihr, dass ich sey? Da antwortete Simon Petrus, und sprach: Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn. Und Jesus antwortete, und sprach zu ihm: Selig bist du, Simon, Jonas Sohn, denn Fleisch und Blut hat dir das nicht offenbaret, sondern mein Vater im Himmel. —

Leicht möchte das, was Petrus hier antwortete, die Summe der Erkenntniss seyn, wenn man

damit vergleicht jene Worte des Heilandes, als er bereit war, in dem nicht gesuchten, aber auch nicht gefürchteten Tode sich zu opfern, und seine Augen aufhub gen Himmel und sprach: Vater, die Stunde ist hie, dass du deinen Sohn verklärest, auf dass dich dein Sohn auch verkläre; gleichwie du ihm Macht hast gegeben über alles Fleisch, auf dass er das ewige Leben gebe allen, die du ihm gegeben hast. Das ist aber das ewige Leben, dass sie dich, dass du allein wahrer Gott bist, und, den du gesandt hast, Jesum Christum, erkennen (Joh. 17, 1 — 5.) —

Doch lässt sich wohl annehmen: der Höchste, welcher Simon, dem Sohne Jonas, das wichtige Wort offenbaret hatte, habe noch manches Andere Jenem und Andern, von denen und durch welche das Wort Gottes redet, offenbaret; vielleicht selbst manches Besondere von Ihm, dem himmlischen Vater, und seinem in die Welt gesandten Sohne. Und wenn nun auch in der Einen Hauptwahrheit alle dies Besondere wieder zusammenkäme, aus eben derselben auch fließend, gleichsam wie von Einem Punkte ausgehende und wieder dahin zurückgeworfene Strahlen des Lichtes; — so kann doch das Verlangen nach höherer Belehrung sich nicht befriedigen mit dem bloss Allgemeinen; sondern einzelne Tröpflein Wahrheit verlangt zu schlürfen der nach ihr dürstende Geist, gebunden von der leiblichen Beschränktheit; und alle will er sammeln und in sich aufnehmen, zu stillen seine Sehnsucht nach dem allein Befriedigenden, nach der Erkenntniss des Unvergänglichen.

So wollen wir denn uns umsehen hie und da in den heiligen Büchern nach Eröffnungen, welche die ersten Verkündiger des Christenthums mittheilen über Das, was in Gott ist und über das Wesen der Welt; und wollen solche Gedanken, die ihnen Fleisch und Blut nicht eingegeben hatte, sondern der hoch über alles irdische Sinnen und Trachten erhabene Geist der Wahrheit, nicht als so ganz Gewöhnliches und Geringhaltiges überhüpfen oder gar verachten, etwa weil die Apostel doch nur ungebildete Leute gewesen wären; — denn die göttliche Thorheit ist weiser, denn die Menschen sind, und die göttliche Schwachheit ist stärker, denn die Menschen sind (1 Corinth. 1, 25.). Waren sie nicht unterrichtet von Christo Jesu? welcher uns gemacht ist von Gott zur Weisheit, und zur Gerechtigkeit, und zur Heiligung, und zur Erlösung (V. 30.); der aber freilich selber war den Jüden ein Aergerniss, und den Griechen eine Thorheit (V. 25.); sintemal die Jüden Zeichen fordern, und die Griechen nach Weisheit fragen (V. 22.). —

Wir aber wollen uns nicht überheben in unserer verkümmerten und halbverdorreten Weisheit: sondern nach dem lebendigen Worte Gottes uns umschauen: auf dass, wer sich rühmet, der rühme sich des Herrn u. s. w. (1 Cor. 1, 31. 2 Cor. 10, 17.); und wir mit Friede und Freude erfüllt ausrufen: Gott sey Dank für seine unaussprechliche Gabe (2 Cor. 9, 15.). — Und wenn sogar nun jener hohen Verkündiger des Wortes göttlicher Meister selber es ist, der

in ihren Schriften redet: so lasset uns um so mehr, unsere Blöße nicht verkennend oder vergessend, uns verhüllen mit dem Hemde der Schaam, und in das Meer der Demuth uns werfen; wie Petrus sich gürtete und untertauchte, als Johannes ihm sagte: Es ist der Herr! (Joh. 21, 7.).

Damit nun aber die heiligen Aussprüche in solcher Reinheit erscheinen, als sie an's Licht der Welt hervortraten, und nicht zuviel oder zuwenig durch die Verdeutschung des rüstigen Gottesmannes, wie wohl zuweilen geschieht, hineingelegt werde (da wir ohnehin, in der Leichtigkeit des Irrrens, selbst vor Aehnlichem schon nicht sicher sind); so soll der Urtext aufgestellt, oder wenigstens beigelegt werden.

Ἐγὼ εἰμι τὸ Α καὶ τὸ Ω, ἀρχὴ καὶ τέλος, λέγει ὁ κύριος, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ (Apoc. I. 8.).

Oeffnet das verborgenste Kämmerlein eurer Seelen, und horchet auf voll Andacht mit den Ohren des Geistes; vernehmet es, still und in Demuth betend, alle ihr Sterblichen; der Herr, euer Gott, spricht: Ich bin der Ewige. —

Ja, Höchster und Allherrscher, Du bist es, der da ist, und der da war, und der da kommt. Du bist der Erste und der

Letzte, der Anfang und das Ende; denn in Dir ist Alles zumal, das Jetzige und das Vergangene und das Künftige. In Dir, der Du allein wahrhaft bist und bestehst, ist nichts, das nicht gewesen wäre, und wird nichts seyn, das nicht ist, und war nichts, das nicht ist und seyn wird. Denn Du bist die unwandelbare Ewigkeit selbst; darum sey Preis und Anbetung Dir durch alle Jahrtausende!

Ueber das Unendliche hinaus liegt die Erhabenheit des Herrschers, der Alles in Einem ist; und tief liegt die Welt unter den Füßen Dessen, der in ewiger, zeitloser Herrlichkeit thront. — Schwinget euch hinauf zu der himmlischen Höhe mit Flügeln gottbegeisterter Dichtung; und schauet den gewaltigen Himmelsboten, welchen der Lieblingsjünger des göttlichen Mittlers euch zeigt, stehend mit den Füßen auf Erd' und Meer: seine Hand aufgehoben gen Himmel hört ihr ihn schwören bei Dem, der da lebt von Ewigkeit zu Ewigkeit (*ἐν τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*), dass in den Tagen, wo soll vollendet werden das Geheimniss Gottes (*ἐτελέσθη τὸ μυστήριον τοῦ Θεοῦ*), keine Zeit mehr seyn soll (*χρόνος οὐκέτι ἔσται*. — cf. Apocal. X, 5 — 7.).

Es wird aber nie gänzlich vollendet, dies Geheimniss Gottes, und kein jüngstes Gericht wird je, für alle Welten, das letzte seyn. Sondern: so viele Aeonen der unaufhaltsame Strom der Zeit mit Allem, was er fortwälzt, zurücklegen mag; um eben so viele ist er immer noch entfernt von dem Ende des Weltalls und der Aufnahme der Dinge in das Ewige selbst.

Nicht müde werden wollen wir deshalb, zu gehen diesen endlosen Weg des Herrn; denn wo und wann wir auch wandeln mögen, so wandeln wir im Lichte des Glaubens, und führen wird uns Er, der allmächtige Herrscher — auch durch das Sterben zum höheren und freieren Seyn. Sey getreu bis an den Tod, so will ich dir die Krone des Lebens geben, spricht der Herr der Welten (Offenb. 2, 10.); — wir Sterblichen aber, wir warten eines neuen Himmels und einer neuen Erde nach seiner Verheissung: in welchen Gerechtigkeit wohnet (2 Petr. 3, 13.).

Wandeln wir dann wie die Kinder des Lichts, so mögen wir getrost fortsetzen unsere Pilgerfahrt. Offenbar ist uns dann worden, dass wir Kinder Gottes sind; und wo wir auch weilen und wandeln mögen, unser Leben ist für und für im Strahle des Ewigen Herrlichkeit, die sich uns und in uns offenbaret. Zwar wandeln wir im Glauben und nicht im Schauen; — wer kennet den Ewigen in seiner Herrlichkeit? Niemand hat Gott jemals gesehen (1 Joh. 4, 12.). Dies aber eben ist für uns die Offenbarung, — uns, die wir nicht sehen auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare. Denn was sichtbar ist, das ist zeitlich (vergänglich); was aber unsichtbar ist, das ist ewig (unvergänglich); — (μη σκοπούντων ἡμῶν τὰ βλεπόμενα, ἀλλὰ τὰ μὴ βλεπόμενα· τὰ γὰρ βλεπόμενα, πρόσκαιρα· τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα, αἰώνια. I. Cor. IV, 18.).

*

*

*

Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία, ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ, καὶ ἀναγγέλλομεν ὑμῖν, ὅτι ὁ Θεὸς Φῶς ἐστὶ, καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἐστὶν οὐδεμία (I. Joh. I, 5.).

Was kann Froheres nach einer langen dunkeln Nacht den Sinnen sich ankündigen, als der frische erquickende Strahl des sich erhebenden Tagesgestirns? und was giebt es überhaupt Höheres im Gebiete der erscheinenden Dinge, als das Licht? — Aber wie weit schöner und herrlicher, als dieses Licht der Sinnenwelt, ist nicht die unauslöschliche Klarheit des Uebersinnlichen in seines Leuchtens nie zu erschöpfender Fülle!

Woher aber kommt diese Erleuchtung? nicht der Formen und Umrisse, sondern des Wesens, also der Innerlichkeit! Kommt sie aus der Tiefe und dem innern Grunde des Sinnlichen herauf? welches schon sein Aeusserstes thut, indem es bis zur Stufe des sinnlichen Leuchtens sich erhebt, und den vergänglichen Glanz äusserlicher Klarheit hervorbringt. — Oder deutet vielleicht auf Das jene innere Klarheit hin, was, frei von allen Hemmungen und von aller Verfinsterung, die Klarheit selbst ist? — Dann wäre auch wohl Dies in sich selbst und durch sich selbst durchaus Erleuchtete zugleich die Summe oder der Born, so zu sagen, alles Dessen, was nur überhaupt klar ist und jemals klar werden kann; und nur ausser jenem in sich selbst Klaren wäre überhaupt Finsterniss; und dieses Aeussere wäre dann der Verfinsterung unterworfen nur als Ausser-Wesen, d. h. als Erscheinung.

Gott ist ein Licht, und in ihm ist durchaus keine Finsterniss; — (spricht

eben der Apostel, in welchem auch der Finsterniss wohl vorzüglich wenig war, und welcher nur, so er mit Augen der Finsterniss angesehen wird, fast dunkel erscheint). — Ja wahrlich, eine frohe Verkündigung: dass der Höchste ganz Licht und Klarheit ist, und in ihm Finsterniss, ein Eigenthum nur der Endlichkeit, nimmer erfunden wird!

Ist nun Gott die ewige Klarheit: so sind auch wir nur göttlich, wenn und soviel in uns Klarheit ist, die nicht mit unheiligem Wesen und gottlosen Werken bestehen mag. Darum, so wir sagen, dass wir Gemeinschaft mit ihm haben, und wandeln in Finsterniss, so lügen wir, und thun nicht die Wahrheit. (*Ἐὰν εἰπώμεν, ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ, καὶ ἐν τῷ σκότει περιπατῶμεν, ψευδόμεθα, καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν*. I. Joh. I. 6.).

So lasset denn uns im Lichte wandeln, wie Er im Lichte ist! — Macht ja doch nur solch Imlichtewandeln von unserm Leben den einzigen Theil aus, der Leben zu nennen ist; — das Uebrige ist der Tod noch vor dem Sterben, und Verwesung vor dem Tode. — Zwar ist uns, die wir im Leibe leben, der Höchste selbst verborgen; — auch würden wir, als schwache Geschöpfe, den unnennbaren Glanz Dessen nicht ertragen, der das ewige Leben der reinsten Klarheit lebt; — aber das Licht des Glaubens, in welchem wir wandeln, ist ein Strahl jener Herrlichkeit, welche zu schauen uns weder gegeben ist, noch zukommt.

*

*

*

Καθὼς ἀπέστειλέ με ὁ ζῶν πατήρ, καὶ γὰρ ζῶ διὰ
τοῦ πατέρα (Joh. VI. 57.).

Diese Worte Dessen, der solche Glaubenskraft hatte, dass sein Glaube dem Schauen fast gleichkam, sind gerichtet an Menschen, welche in irdischen Schlamm versunken weder glauben wollten noch konnten, — um sie wo möglich aus der Erstarrung der Seelen aufzuregen, worin das Göttliche der stärker bildlichen Gleichnissreden von ihnen gänzlich misskannt wurde.

So wie mich gesandt hat der lebendige Vater, so auch bin ich lebendig durch den Vater: sagt der erhabene Mittler zwischen Gott und den Menschen; — und, damit dies nicht nach dem Leibe und der Erscheinung, sondern nach dem Wesen verstanden werden könne, fügt er hinzu: und wer mich isset, derselbige wird auch leben durch mich, (καὶ ὁ τρώγων με, καὶ κεῖνος ζήσεται δι' ἐμέ.), mit Zurückdeutung auf das zu Anfange dieser Gleichnissrede Gesagte: Mein Vater giebt euch das rechte Brot vom Himmel. — Ich bin das Brot des Lebens; wer zu mir kommt, den wird nicht hungern; und wer an mich gläubet, den wird nimmermehr dürsten. (Ὁ πατήρ μου δίδωσιν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐν τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν. — Ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς· ὁ ἐρχόμενος πρὸς με, οὐ μὴ πεινάσῃ· καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, οὐ μὴ διψήσῃ πώποτε. Joh. VI, 32, 35.). — Wer also zu dem Heilande sich wendet, und gläubet an ihn, der isset sein Fleisch und trinket sein Blut, und der Heiland bleibet in ihm, wie er in dem Heilande; wer solches Brot isset, der wird ein unvergängli-

ches Leben führen (cf. v. 56. 58.). — Ist nun Dies dem Wesen nach zu verstehen, und nicht materiell, dem Leiblichen und Sinnlichen nach, zu nehmen, wie nicht auch jenes Andere, dass der Sohn durch den lebendigen Vater lebt, so wie durch den Sohn die Gläubigen leben? —

Darum auch spricht der Erlöser: Ich bin das Licht der Welt, wer mir nachfolget, der wird nicht wandeln in Finsterniss, sondern wird das Licht des Lebens haben. (*Ἐγώ εἰμι τὸ Φῶς τοῦ κόσμου· ὁ ἀκολουθῶν ἐμοί, οὐ μὴ περιπατήσει ἐν τῇ σκοτίᾳ, ἀλλ' ἔξει τὸ Φῶς τῆς ζωῆς.* Joh. VIII, 12.). Das Licht ist hier das Leben, und das Leben ist das Licht; — und dies lebendige Licht ist das göttliche Wort, welches aus Jesu in die dafür Empfänglichen übergeht; es ist das Himmelsbrot, welches er ihnen darbietet, und sein übersinnliches (unleibliches) Fleisch und Blut, das sie essen und trinken sollen. Das göttliche Wort aber ist kein todter Buchstabe und kein wesenloser Klang, und hilft daher zu nichts Denen, welche nicht so innig, wie Speise und Trank, aber auf unleibliche Weise, dasselbe in eigenes Fleisch und Blut verwandeln. Dann aber wird in ihr eigenes Wesen das göttliche Wort, welches göttliches Wesen ist, wahrhaft aufgenommen, und mit dem übersinnlichen Menschen gleichsam verschmolzen; so wie in dem Heilande, von welchem auf Erden dies Göttliche ausging, das göttliche Wort und Wesen selber lebendig war, in Ihm, der die Fülle hatte des lebendigen Lichts. —

So durfte ja Er wohl allerdings sagen: ich lebe durch den Vater! — Aber zugleich auch

nennet er Den, der ihn gesandt hat, den Lebendigen. — Und etwa nicht mit Recht? Ist denn jene ewige Klarheit ein leeres Blendwerk, oder ein äusserlicher Schein? Ist sie nicht vielmehr des Lichtes ewige innerliche Fülle? — die Vollkommenheit des von Flecken und Mängeln, ja von allem Gehemmtseyn, durchaus freien Wesens? — was aber ist lebendig, wenn nicht solches Wesen lebendig ist? — Selbst in der Natur ist ja nur darum Leben, weil Wesen in ihr ist; denn nur das Unendliche, d. h. das Wesentliche, ist in ihr lebendig; hingegen todt ist das Unwesentliche, der an sich leere Schein der Endlichkeit. Wie sollte nun das lautere Wesen Gottes nicht ein lebendiges heissen dürfen? etwa darum, weil jene Hemmung, jenes hell und zugleich finster erscheinende Endliche, in ihm fehlt?

Nein, Herr unser Gott! Du bist um so mehr ein lebendiger Gott, da in Dir nichts Todtes und Finsteres ist! Du bist das einzige wahre Licht, da nur Du allein klar bist und leuchtest durch Dich selbst; und Du, der Du solche Klarheit des Wesens hast in ewigem Seyn, bist auch das wahrhafte, einzig vollkommene, Leben!

* * *

Πνεῦμα ὁ Θεός· καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν, ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν. (Joh. IV, 24.).

Nicht ein in Hemmungen befangenes, ein leibliches, Leben, sondern ein freies und übersinnliches, d. h. ein geistiges, Leben ist das Leben des Höchsten. — Geist ist Gott, spricht Christus

zu der, in das sinnliche Scheinleben versunkenen, Samariterinn. Und die Ihn anbeten, setzt der göttliche Lehrer hinzu, sollen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten. —

Es ist aber nicht die Wahrheit, und nicht die geistige Anbetung, wenn man mit gemüthloser Kälte bloss nachspricht: Gott ist ein Geist, und (solches als leere Worte gleichsam in den Wind redend) dabei im Sinne hat, dass es noch viel andere dergleichen luftige Dinge gebe, welche auch Geister genannt werden. — Vielmehr kann nur, Wer seines eigenen Geistes, und in diesem seines Wesens, recht inne wird, und darin des Wahren, das er in sich hat, sich versichert, Gott anbeten in solcher Wahrheit des geistigen Wesens. Jedoch nicht eben viel Weltweisheit ist zu solchem Gebete vonnöthen, und nicht viel Witz und Kunst, wodurch leichter wohl die Wärme des betenden Gemüthes ertödtet werden kann; sondern der lebendige Glaube, der in allen Menschen verborgen liegt, und wo er schlummert, nur erweckt zu werden braucht, — der ist es, welcher betet im Geiste und in der Wahrheit. Wo diese feste Gewissheit Dessen, was gewiss ist an sich, dies dem Höchsten zugewandte Urgefühl des Selbstbewusstseyns, das alle Gründe verachtet, wenn sie mehr als erläutern, wenn sie beweisen sollen: — wo dieses die sogenannte Ueberzeugung weit übertreffende unmittelbare Gewisseyu (alles Wissens innerster Grund) wach und lebendig ist: — da bedarf es nicht der umschweifenden Untersuchung und kunstgerechten Anweisung, um Gott auf angemessene Weise geistig verehren zu können; — da betet vielmehr die kindlich-unbefangene An-

dacht in ihrer anscheinenden Schwäche besser als die schulgelehrte Starkgeistigkeit; — da bringen Weiber wie Männer, Niedere wie Hohe, und nicht etwa nur einzelne Vielbegünstigte, sondern ganze Völker, würdige Opfer demuthvoller Verehrung dem ewigen Geiste dar. —

Wenn das Uebersinnliche im Menschen noch über sich selbst sich erhebt, hinaufwendend den Blick des Geistes, welchen das leibliche Auge gleichsam begleiten möchte, zu der unerschaubaren überweltlichen Höhe, zu dem Ewigen, welcher der vollkommenste Geist und das reine Wesen ist; und wenn in solcher Erhebung des geistigen Menschen das wahre Beten besteht: was kann alsdann Besseres als das Gebet überhaupt der Mensch haben oder erringen? — Daher die natürliche Schonung und achtungsvolle Rücksicht aller Nichtbetenden, die nicht vom Geiste verlassen sind, gegen jeden Betenden jeglicher Glaubensgestaltung. — Heil der Menschennatur, dass zu ihrem Wesen die Andacht gehört!

Aus dem Unendlichen entspringt geradezu die betende Andacht, und so auch strebt sie in's Unendliche hinein, voll Ahnung des Ewigen. — Sie quillt aus Dem im Menschen, was nicht dessen sinnliche und endliche Natur, sondern was der wahre Mensch, der übersinnliche, ist; und so entspringt sie aus der Freiheit des Menschen, der über die irdische Befangenheit sich erhebt, und in solchem Erheben die geistige Nähe Dessen ahnt, der über alle Schranken erhaben ist. —

Der Herr ist der Geist. Wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. (O de

κύριος τὸ πνεῦμα ἐστίν· οὐ δὲ τὸ πνεῦμα Κυρίου, ἐκεῖ ἐλευθερία. II. Cor. III, 17.). — Und was hätte der Mensch Höheres als Freiheit? nämlich die wahre, d. h. die innere oder die Freiheit im Wesen! — Ist das Wesen des Menschen ein moralisches Wesen, so ist auch die wahre Freiheit zunächst eine moralische Freiheit; die der freien Wahl zwischen Gutem und Bösem. Wer nun das Gute thut, der macht in solcher freien Wahl sich auch im Vollbringen wahrhaft frei, weil nur das Gute das Wahre ist; und wer Böses thut, der macht mit Freiheit sich selber unfrei, wer Sünde thut, der ist der Sünde Knecht (Joh. 8, 34.). Aber auch in der guten That ist die Freiheit nicht vollkommen; denn das Gewissen gebietet, das Böse zu meiden, und jemehr der Mensch auf die warnende Stimme achtet (was freilich seinem Willen zusteht), desto stärker ist der innere Zwang, das Gute zu thun. — Hingegen in der Andacht ist keine Wahl zwischen Gut und Böse, denn den Teufel anbeten, wäre Wahnsinn; auch fühlet der Mensch, zumal der glückliche, oft kaum einen inneren Trieb zum Beten, geschweige denn einen halben Zwang, wie der ist, bei dargebotener Wahl, das Gute zu thun und das Böse zu unterlassen, welcher Drang, wo ihm nicht gefolgt wurde, als innerliche Selbststrafe, in den Gewissensbissen, noch zurückbleibt. — Zum Gebete hingegen, d. h. zum wahren, welches kein Angst- und Noth-Schrei ist, fühlt sich Niemand gedrungen anders, als aus freiem Glauben; — Wer diesen hat, der betet aus solcher Freiheit von selbst, denn es stritte ja mit seinem Wesen, die Gedanken nicht zu erheben zu Gott; Wer ihn aber nicht hat, der wird weder wahrhaft beten, noch dass er nicht bete be-

reuen. — Je reiner nun das Gebet von irdischen Rücksichten ist, desto unabhängiger ist darin die betende Seele; und die höchste Andacht erhebt sich zu Gott mit völliger Freiheit, welcher ausser und hinter ihr Alles verschwunden ist, und welche nichts über sich erkennt, als den unbedingt-freien Ewigen, dem aber in solcher Erhebung der unendliche Geist des Menschen wesentlich gleicher wird. —

So ist die völligste menschliche Freiheit nicht im Moralischen, sondern im Religiösen. Wer bloss moralischen Wandel führt, der geht noch in Banden; der religiöse Mensch hingegen ist der eigentlich freie. Wo nun die Freiheit des Glaubens sich mit dem Wollen verschmilzt, was immer geschieht, wo solcher Glaube ächt und stark ist, da hört der Zwang des Gewissens von selbst auf; denn die den Menschen beseelende freie religiöse Erhebung erhebt dann zu eben solcher Freiheit das ganze Gemüth, und entfesselt es mehr und mehr selbst von den Verstrickungen jener Wahl. Solch Leben ist ein heiliges, und nicht etwa nur ein moralisches Leben. —

Der Böse zeigte Jesu alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit, und sprach zu ihm: Dies alles will ich dir geben, so du niederfällst und mich anbetest. Da sprach Jesus zu ihm: Hebe dich weg von mir, Satan: denn es stehet geschrieben, Du sollst anbeten Gott, deinen Herrn, und ihm allein dienen. Da verliess ihn der Teufel: und siehe, da traten die Engel zu ihm, und dienten ihm (Matth. 4, 8—11.). — Und hiermit nahm seinen Anfang das

heiligste Leben, das auf Erden je gelebt worden; ein Wandel, in welchem Wille und Erkenntniss zu vollkommener Einigung sich durchdrungen hatten, weil das Wollen und das Erkennen beides göttlich war. —

Auch das Gewissen schon ist zwar Gottes Stimme; aber der solcher Mahnung noch bedürfende Mensch will immer noch Etwas seyn, und ist Etwas ausser dem Göttlichen, das in der Tiefe seiner Seele verborgen liegt. Darin aber besteht die Heiligung, wenn von göttlichem Sinne die Seele ganz durchdrungen und die ganze Selbstheit in das Allgemeingültige aufgenommen ist. Mit der Glaubenskraft ist dann das Gewissen Eins geworden, und in sie gleichsam ganz mit aufgelöset. Das Leben ist dann, so zu sagen, Ein lebendiges Gebet, in Gedanken, Worten und Werken. — Wer aber hat solch Leben geführt, als allein Christus? und wo wird sonst erfunden diese vollkommene Heiligung? —

Er ist freilich das unerreichte, und hienieden wohl unerreichbare Muster. Aber eine andere Herrlichkeit haben die himmlischen Körper, und eine andere die irdischen. Eine andere Klarheit hat die Sonne, eine andere Klarheit hat der Mond, eine andere Klarheit haben die Sterne; denn ein Stern übertrifft den andern nach der Klarheit. (1 Cor. 15, 40. 41.). Nun aber spiegelt sich in uns allen des Herrn Klarheit, mit aufgedecktem Angesicht; und wir werden verkläret (verwandelt) in dasselbige Bild, von einer Klarheit zu der andern, als

vom Herrn, der der Geist ist (2 Corinth. 3, 18.).

Καὶ ἰδοὺ, εἷς προσελθὼν, εἶπεν αὐτῷ· Διδάσκαλε ἀγαθὲ, τί ἀγαθὸν ποιήσω, ἵνα ἔχω ζωὴν αἰώνιον; Ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· Τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθός, εἰ μὴ εἷς, ὁ Θεός. Εἰ δὲ θέλεις εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν, τήρησον τὰς ἐντολάς. (Matth. XIX, 16. 17.).

O, heilige Vollkommenheit des Einen und Ewigen! — Was nennest du mich gut? Niemand ist gut, als allein Gott; sprach Der sogar, der fragen durfte: Wer unter euch kann mir einen Fehltritt vorwerfen? (Τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας; Joh. VIII, 46.); und der kurz vorher, als die Schriftgelehrten und Pharisäer ihm die Zustimmung zum Steinigen der Ehebrecherin abdringen wollten, ihnen erwiedert hatte: Wer unter euch ohne Fehle ist, der werfe den ersten Stein auf sie. (Ὁ ἀναμάρτητος ὑμῶν, πρῶτος τὸν λίθον ἐπ' αὐτῇ βαλέτω. Joh. VIII, 7.). —

Er stellte aber dennoch sich Dem nicht gleich, der allein vollkommen gut, der das rein Gute selbst ist. Denn nur die durchaus ungetrübte Klarheit des Ewigen ist das Gute an sich, das nicht etwa nur wirklich Mangellose, sondern vielmehr über diesen ganzen Gegensatz und Unterschied weit Erhabene. —

An Gott hat das Böse keinen Theil, so wie Er am Bösen keinen hat; und sogar die Möglichkeit der Versuchung fällt weg bei Ihm, der das Gute selbst ist. Nicht darum sagen wir: Gott sey gut, weil Er etwa dem Guten gliche oder ähnlich wäre, das in der Welt ist; vielmehr nennen wir umgekehrt, sobald wir richtig denken und reden, Das in der Welt gut, was gottähnlich ist. Und wer hätte mehr verdient, so genannt zu werden, als Der, welcher dennoch in gottverehrender Demuth solches von sich ablehnte! — denn freilich war auch er vom Bösen versucht worden, und hatte nicht ohne Kampf sich frei von Fehlen und seinen geheiligten Wandel rein erhalten. — Ist nicht gerade deshalb er ein, wenn auch unerreichbares, doch nicht unnachahmliches Vorbild für den Wandel der Menschen? und ist nicht eben hierin auch Christus zwischen Gott und den Menschen der wahre Mittler? —

Als Mittler unserer Erkenntniss aber weiset er uns auf den selbst für die Gedanken Unerreichbaren, auf den Ueberweltlichen, der in ewiger Freiheit das unbedingt-Gute ist, und der in ewiger Klarheit nichts zu schaffen, auch nicht zu kämpfen hat mit der Finsterniss der Hölle. —

Nur das Freie ist gut, und nur das Gute ist wahrhaft frei; vollkommen gut ist also nur der freie Geist Gottes. — Wo in der Welt das Freie durchbricht, da bricht das Gute durch, und wo das Gute durchbricht, da bricht Wesen durch täuschenden Schein und irrendes Unwesen hindurch. Reingut aber ist nur das ewige Wesen selbst in seiner überweltlichen Hoheit. —

Aber es offenbaret sich uns, dies himmlische Wesen, wie in dem Heilande überhaupt, so auch in jener Rede, wo er sprach: Ich bin das Licht der Welt; wer mir nachfolget, der wird nicht wandeln in Finsterniss, sondern wird das Licht des Lebens haben (Joh. 8, 12.).

Selig ist der Mann, der die Anfechtung erduldet: denn nachdem er bewähret ist, wird er die Krone des Lebens empfangen, welche der Herr verheissen hat denen, die ihn lieb haben. Niemand sage, wenn er versucht wird, dass er von Gott versucht werde: denn Gott wird nicht durch das Böse versucht, und auch Er versucht Niemanden (*ὁ γὰρ Θεὸς ἀπειραστός ἐστὶ κακῶν, πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδέν*). Ein Jeglicher wird versucht, wenn er von seiner eigenen Lust gereizet und gelocket wird. Darnach wenn die Lust empfangen hat, gebietet sie die Sünde: die Sünde aber, wenn sie vollendet ist, gebietet sie den Tod. Irret nicht, lieben Brüder. Alle gute Gabe, und alle vollkommene Gabe kommt von oben herab, von dem Vater des Lichts, bei welchem ist keine Veränderung noch Wechsel des Lichts und der Finsterniss. Er hat uns gezeuget nach seinem Willen durch das Wort der Wahrheit: auf dass wir wären Erstlinge seiner Creaturen (Jac. 1, 12—18.).

Reinigt aber ist nur das ewige Leben in seiner überweltlichen Höhe.

Καὶ ἐγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα, καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν, ἵνα μένη μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα· τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ ὁ κόσμος οὐ δύναται λαβεῖν, ὅτι οὐ θεωρεῖ αὐτὸ, οὐδὲ γινώσκει αὐτὸ· ὑμεῖς δὲ γινώσκετε αὐτὸ, ὅτι παρ' ὑμῖν μένει, καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται. (Joh. XIV, 16. 17.).

So versprach Jesus, als er die Jünger auf seinen Tod vorbereitete, ihnen den Geist der Wahrheit zum bleibenden Beistande, welchen ihnen geben werde der Geber alles Guten, der die Quelle der Wahrheit ist. Die Welt kann ihn nicht empfangen, diesen Wahrheitsgeist; denn sie siehet ihn nicht, und kennet ihn nicht; Ihr aber kennet ihn; denn er bleibet bei euch, und wird in euch seyn. —

Als nun Einer der Jünger fragt: Herr, was ist's, dass du uns dich wilt offenbaren, und nicht der Welt? antwortet Jesus, ihn zu rechtweisend: Wer mich liebet, der wird mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen, und Wohnung bei ihm machen. Wer aber mich nicht liebet, der hält meine Worte nicht: Und das Wort, das ihr höret, ist nicht mein, sondern des Vaters, der mich gesandt hat. Solches habe ich zu euch geredt, indem ich bei euch war, (παρ' ὑμῖν μένων). Der Beistand aber, der heilige Geist (ὃ δὲ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον), welchen mein Vater senden wird in meinem Namen, derselbige wird's euch alles lehren, und euch erinnern alles des, das ich euch gesagt habe (Joh. 14, 22 — 26.).

Sprach vorhin Jesus zu den Jüngern: der Geist werde in ihnen seyn; so sagt er nun auch: der Sohn und der Vater werde zu ihnen kommen, und überhaupt zu Allen, welche sein Wort halten, d. h. die göttliche Lehre durch Sinn und That in Erfüllung bringen. — Wer nun dies erwägt, und nicht so kühn ist, etwa zu meinen, der Ewige selbst werde gleichsam in Person den Himmel aller Himmel verlassen, um zu ihm oder andern Menschen zu kommen (wie die bildliche Kindersprache der ältesten Zeit freilich geradezu sagte, und wie es auf alten Holzschnitten wohl gar abgebildet zu sehen ist); der könnte doch, selbst wenn er zu den Starkgläubigsten gehörte, durch das Gegeneinanderhalten jener Stellen vielleicht sich erweckt fühlen, das darin Gesagte nicht nach dem Buchstaben, sondern nach dem Geiste zu nehmen. Dann würde er mit seinem Geiste auch jenen Geist verstehen, der der Geist der Wahrheit, und wohl dann gewiss auch ein heiliger Geist ist. —

Nur das Gute ist wahr, und nur das Wahre ist gut (wie ja schon von so Vielen bemerkt worden). Wie wahr nennet daher nicht die Schrift den Bösen, den Fürsten der Finsterniss, einen Vater der Lügen! (Joh. 8, 44.). Und ist nicht dies ebenfalls bildlich personificirte Böse der geradeste Gegensatz gegen den göttlichen Geist des Guten und der Wahrheit? —

So wollen wir denn alle dies nicht nach dem tödtenden Buchstaben, sondern nach dem lebendigen und belebenden Sinne nehmen, damit nicht das in dem Bildlichen liegende Wesentliche, und mit diesem eigentlich das Bildliche selbst, vernich-

tet werde. — Wahrlich, der Geist der Wahrheit und des Guten ist der beste Beistand und Tröster, schon wenn er kommt zu dem Menschen, noch mehr aber, wenn er ist und bleibt in dem Menschen. Nichts Besseres konnte Denen, die ihm am theuersten waren, der Heiland verheissen, so lange er hienieden war; um nichts Besseres konnte er für sie den Höchsten anrufen — in der innigeren Vereinigung mit Diesem durch ein höheres Daseyn. —

Hätte Jesus sich die Macht zugetrauet, jenen Tröster und Beistand geradezu selbst den Jüngern geben oder senden zu können, so würde er nicht gesagt haben, er wolle den Vater darum bitten. Und eben so wenig könnte dies einen Sinn haben, wenn er erwartet hätte, mit dem Höchsten vollkommen Eins zu werden, oder gar geglaubt hätte, es schon zu seyn. — Aber den heiligen Geist fühlte er allerdings in sich, als von dem Höchsten ihm gegeben, und so verkündigte er sich mit Recht als vom Höchsten gesandt und zum Höchsten zurückkehrend. —

Zwar nur der Höchste ist, wie das Gute, so auch das Wahre an sich. Aber Alles, was in richtigem Sinne wahr ist und gut, ist eben darum dem Höchsten wesentlich gleich — es ist göttliches Wesen, obschon nicht Er — der ewige Gott — selbst. Und eben jenes göttliche Wesen, jener heilige Geist, lebte, redete und wirkte in und aus Jesu, sodann in und aus dessen Jüngern. — Dieser Uebereinstimmung und Nichtverschiedenheit im Wesen sich bewusst, durfte der Gottgesandte und Gotterfüllte sagen: Ich und der Vater sind Eins (*ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν ἐσμεν*, Joh. X, 30.); in eben dem

Sinne, worin er auch von seinen Jüngern, zu Gott betend, sprach: dass sie Eines seyen, gleich wie wir (ἵνα ὥσιν ἐν καθῶς ἡμεῖς. Joh. XVII, 11.); und ferner: Ich bitte aber nicht allein für sie, sondern auch für die, so durch ihr Wort an mich gläuben werden: auf dass sie alle Eines seyen, gleich wie Du, Vater, in mir, und Ich in dir, dass auch Sie in uns Eines seyen: auf dass die Welt gläube, Du habest mich gesandt. (Οὐ περὶ τούτων δὲ ἐρωτῶ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν πιστευόντων διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν εἰς ἐμέ· ἵνα πάντες ἐν ὧσι· καθῶς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοί, καὶ γὰρ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ἐν ὧσιν· ἵνα ὁ κόσμος πιστεύσῃ, ὅτι σύ με ἀπέτελλας. Joh. XVII, 20. 21.). —

Suchen wir mit dem Geiste den Geist zu erfassen, so werden wir in diesen Aussprüchen des Heilandes denselben Sinn finden, wie in jenen andern: Ich bin ein guter Hirte, und erkenne die meinen, und bin bekannt den meinen, wie mich der Vater kennet, und ich kenne den Vater: und ich lasse mein Leben für die Schafe. Und ich habe noch andere Schafe, die sind nicht aus diesem Stalle: und dieselbigen muss ich herführen: und sie werden meine Stimme hören, und wird Eine Heerde und Ein Hirte werden. Darum liebet mich mein Vater, dass ich mein Leben lasse, auf dass ich's wieder nehme. (Ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός· καὶ γινώσκω τὰ ἐμὰ, καὶ γινώσκομαι ὑπὸ τῶν ἐμῶν, καθῶς γινώσκει με ὁ πατήρ, καὶ γὰρ γινώσκω τὸν πατέρα· καὶ τὴν ψυχὴν μου τίθημι ὑπὲρ τῶν προβάτων. Καὶ ἄλλα πρόβατα ἔχω, ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς

αὐλῆς ταύτης· καὶ κεινὰ με δεῖ ἀγαγεῖν· καὶ τῆς Φωνῆς μου ἀκούσουσι, καὶ γενήσεται μία ποίμνη, εἰς ποιμήν. Διὰ τοῦτο ὁ πατήρ με ἀγαπᾷ, ὅτι ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχὴν μου, ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν. Joh. X, 14 — 17.). —

Möchten wir denn auch unser Leben und unsere Seele Gott, dem wahrhaftigen, hingeben, um von Ihm sie wieder zu empfangen! bis dass wir alle hinan kommen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntniss des Sohnes Gottes, und ein vollkommener Mann werden, nach dem Masse des Alters der Vollkommenheit Christi (μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἐνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ. Eph. IV, 13.). — Dann würden wir völliger Eins seyn im Wesen, durch den Geist der Wahrheit, mit Ihm, der das höchste Gute und das an sich Wahre ist; — und reiner würde dann in uns sich offenbaren das heilige Wesen des ewigen Geistes.

*

*

*

Ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστὶ, καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ, ἐν τῷ Θεῷ μένει, καὶ ὁ Θεὸς ἐν αὐτῷ (I. Joh. IV, 16.).

Die Weisheit dieser Welt, wenn ihr die Frage vorgelegt wird: was man sich unter Gott zu denken habe? scheint schon ihr Möglichstes zu thun, indem sie antwortet: Gott ist Wesen und Gott ist Seyn, und zwar ewiges Seyn. Fragt man weiter; so wird sie auch wohl das Seyn als ein unwandelbares und gänzlich unbeschränktes noch näher be-

zeichnen, und so dann auch das Wesen als ein unbedingt lebendiges, durchaus reines und lauterer, geistiges Wesen. — Aber in solcher Betrachtungsweise (auch wenn sie nicht das Wesen über dem Seyn, oder dieses über jenem, ganz übersieht, oder wohl gar beides zur Weltlichkeit herabwürdigt); bleibt dennoch die wahre Einheit Gottes fast ausser dem Ideenkreise, und wird kaum einmal angedeutet. Die Gedanken vom göttlichen Seyn stehen beinahe isolirt von denen, die das göttliche Wesen angehen. Und nur gleichsam decretiren kann der philosophische Denker, durch einen ihm eigentlich fremdartigen, Machtspruch: dass Beides, Wesen und Seyn, in Gott anzunehmen, und Beides wahrhaft Eines sey. —

Sind aber schon in der Natur Wesen und Seyn (wenn gleich letzteres nur als vergängliches und wandelbares) so genau mit einander verknüpft, dass wir wohl eben deswegen diese wesentliche Einheit der Dinge ohne Weiteres Natur nennen: wie innig wird Beides dann vereinigt seyn in der Gottheit, und deren vollkommenem Leben, von welchem das unendliche Naturleben doch nur gleichsam ein Abdruck ist. —

So geht denn nun unsere Frage nicht mehr auf das Seyn Gottes, oder die höchste Existenz, als solche, und nicht mehr auf das Wesen Gottes, als solches; sondern auf Gottes Natur, als auf die ewige Vereinigung des Seyns und des Wesens in Gott. — Von dieser Natur des Höchsten giebt uns die Philosophie, nur für sich genommen, nicht die allermindeste Kunde; sondern die reinen Vernunft-Ideen sind immer nur Andeutungen des Höchsten

von einer und der andern Seite her; und nicht Andeutungen Dessen, was selbst wieder in dem Höchsten das Alles in Einem ist. Dieses Centrum des Geheimnisses Gottes ist der sich selbst überlassenen menschlichen Weisheit verborgen, und das höchste denkende Vermögen, so wie es in seiner Abgesondertheit nichts Ganzes ist, vermag in eben solchem isolirten Wirken unter der Vielheit der Ideen das Eine, sie alle zusammenhaltende, nicht herauszufinden, welches ohnehin, wenn es nicht ein solches Allverknüpfendes ist, fast nichtig bleibt. —

Was in der Gottheit auf ewige Weise lebendig ist, und so wahrhaft ist: das erscheint uns Menschen in unseres Geistes das Endliche überfliegender Annäherung (in den unendlichen Gedanken, welche wir Ideen nennen), als Eigenschaften (oder Attribute) Gottes. Aber das Vermögen der Ideen, die Vernunft (als unser höchstes eigentliches Denkvermögen), vermag (für sich und mit allen mitdenkenden niederen Hülfskräften) auch weiter nichts, als einzelne Eigenschaften Gottes anzugeben, d. h. ihre verschiedenen Ideen als Andeutungen des Höchsten aufzuführen. Das aber vermag sie nicht: die Eine Eigenschaft, das Eine umfassend-Wahre nachzuweisen, wovon jene Mehrheit der göttlichen Eigenschaften nur gleichsam eine durch Spiegelung entstandene Mehrheit der Bilder, oder eine Vielheit gebrochener Strahlen ist. Den Hauptstrahl des göttlichen Lichtes kann die bloße Vernunft nicht herausfinden, ja er ist ihr fast unsichtbar. Und so fehlet ihr, dem Vermögen der Ideen, (es sey denn, dass sie anderswoher Hülfe suche) die Hauptidee; — zerrissen, wie sie in sich

selbst ist, wird durch sie auch die Betrachtung des Einen und Höchsten.

Giebt nun jede auch der höchsten Anstrengungen der blossen Vernunft von der Natur Gottes nur eine aus gleichsam seitwärts liegendem Standpunkte gewonnene Idee, also eine schiefe: — so ist hingegen die geradezu das Richtige und Höchste andeutende Idee von einem andern Vermögen der Menschenseele herzuleiten; von einem solchen, welches aus dem Centrum der Unendlichkeit des Menschen (wenn einmal so gesagt werden darf?) auf das Centrum des rein-Unendlichen zielt. Am reinsten kann dessen Natur nämlich nur gefasst, d. h. in zwar unvollendetem, aber unmittelbarem, Wissen ergriffen werden, durch die Glaubenskraft, und nicht durch jene Kraft der blossen Vernunft. Zwar soll dies nicht heissen: die Glaubenskraft bedürfe, um sich weiter zu entwickeln, sein, der Vernunft nicht; denn deren kann sie hierbei eben so wenig sich entrathen, als die Vernunft, um deutlicher zu werden, des Verstandes. Und es soll nicht geleugnet werden, dass ein unvernünftiger Glaube, wie überhaupt die Unvernünftigkeiten, unsinnig seyn würde. Aber Das soll dahingegen auch behauptet werden: dass der sogenannte gründliche Glaube (wie man dies jetzt zu nehmen pflegt, wo man nicht etwa einen tiefen und festen Glauben darunter versteht) ein wesenloses Unding sey. Wer dergleichen gründlichen Glauben zu haben angiebt, der hat entweder gar keinen, oder wenigstens ist sein wesentlicher Glaube in Gefahr durch jenen, für Glauben nur fälschlich zuweilen gelten wollen- den, Vernunftwahn zunichte gemacht zu werden. Denn in einem Solchen will der Gedanke das, tie-

fere und heiligere, Gefühl nicht allein aufhellen und läutern, was allerdings ihm zusteht, sondern eigentlich beherrschen und meistern und — verdrängen! Und das ist oder wird abseiten des Denkens ein Frevel an dem heiligen Empfinden in der Tiefe des Gemüthes. —

Ja wahrlich, dies Gemüth ist es, und nicht die Vernunft als solche, woraus das Eine umfassend-Wahre hervorgeht; das Gemüth ist der höchsten Idee (und im Grunde zuletzt wohl aller Ideen) eigentlicher tieferer Ursprung. Nicht aber, als wenn zu deren Hervorbringung das Gemüth schon ohne Weiteres und bloss durch sich selbst vollkommen befähiget wäre; denn nicht das Gemüth ist ja das die Ideen eigentlich ausbildende Vermögen. Sondern nur so, dass eben dies Ideenvermögen, d. h. die eigentliche Vernunft, aus dem Gemüthe Dasjenige empfängt, was verarbeitet, und in Ideen verwandelt werden soll. — Warum hiesse auch wohl das Ideenvermögen Vernunft, wenn es nichts vernähme, also nichts empfinde? — soll es aber dann nicht etwa geradesweges von aussen, durch eine undenkbbare Inspiration, seinen zu verarbeitenden Vorrath erhalten, so muss es ihn wohl von etwas Innerem her in Empfang nehmen, welches denn selbst wieder ein Vermögen der menschlichen Seele ist. Und dieses Grundvermögen der Seele — zwar nicht das klarste, aber doch das lebendigste und wesentlichste — ist das Gemüth. Seine Productionen (man nenne sie nun höhere Gefühle oder Empfindungen, oder wie man wolle) soll die Vernunft verarbeiten. —

Wessen Vernunft nun nicht aus ihm selber solchen Stoff erhält, der möge sie immerhin ruhen

lassen; — denn soviel sie sich auch zerarbeiten möchte, sie drischt dann doch nur leeres Stroh. — Wohl aber kann das Gemüth bei vielen Menschen thätig seyn, und mag bei ihnen leben und sich regen, auch ohne grosse Gaben oder Fortschritte der Vernunft, die immer auch bei ihnen noch in der weiteren Fortentwicklung zu erwarten sind. — Auch die blosse Wurzel kann noch Schaft und Zweige und Blüthen treiben. Wie wird aber ein Gewächs fortkommen, dessen Wurzel verdorret oder faul geworden ist? —

Jene Glaubenskraft kann wirksam seyn, und ist in der Regel sehr wirksam, auch in noch wenig gebildeten Seelen, sobald nur Lebendigkeit des Gemüths in ihnen ist. Aber der Glaube ist dann freilich noch ein dunkler (worunter nicht etwa ein bewusstloser zu verstehen ist, sondern der blosse Gefühlsglaube, oder der noch nicht anderweitig entwickelte Glaube der Andacht). — Wehe Denen, die ihn verachten, ärgern, irre führen, oder gar ihn unterdrücken und zerstören halfen, den Glauben Solcher, die in Einfalt ihres Herzens Gott anbeten! — Aber allerdings soll die Menschheit nicht stehen bleiben bei solchem dunkeln Glauben; sie soll im Gegentheil immer mehr und mehr den hellen und klaren Glauben gewinnen. Möchte nur Niemand wännen, dieser letztere Glaube sey ein ganz anderer als jener erstere; und es gebe zwischen beiden einen das Wesentliche selbst betreffenden Unterschied. Und möchte Niemand erst Gründe suchen wollen für Das, was selber in der ganzen Menschenseele der Grund aller Gründe ist! —

Die Vernunft kommt in die blaue Leere hinein, wenn sie nicht vom Gemüthe durchdrungen ist; sie

verliert sich in ihrer gleichsam peripherischen Unendlichkeit und wird zuletzt selbst fast wesenlos, wenn sie nicht von diesem centralen Unendlichen gehalten und innerlich gekräftigt wird. — Und etwa gar der Verstand? Wie dürr und kahl, wie kalt und wie leblos, ist dieser sogar ohne die Vernunft! Soll vielleicht die gerippartige Ausgeburt der Endlichkeit das wahre Leben in die Regionen des Unendlichen bringen? — Mögen ihn doch die klügelnden Köpfe, die nichts weiter als dies sind und seyn wollen, so fein raffiniren, ihn so viel zerstückeln und sich von ihm zerstückeln lassen, als sie nur wollen; — aber mögen sie aufhören mit der Zudringlichkeit ihrer Alles bekehren wollenden Weisheit. Denn Ihresgleichen meint der Apostel, wenn er spricht: die göttliche Thorheit ist weiser, denn die Menschen sind: und die göttliche Schwachheit ist stärker, denn die Menschen sind (1 Cor. 1, 25.); und ferner: Was thöricht ist vor der Welt, das hat Gott erwählet, dass er die Weisen zu Schanden mache (V. 27.). —

Wessen Glaubenskraft nun aus Gemüthestiefen bis in die Region des eigentlichen Geistes (im engeren Sinne dieses Wortes) hervorgedrungen ist: dessen Glaube hat freilich statt der ersten Morgendämmerung einige Tageshelle gewonnen; aber in einem Zwielichte gleichsam befindet er sich immer noch, und der hellglänzende, allen Schatten vernichtende Mittag, wird so bald noch nicht anbrechen. — Wollten wir dies uns niederschlagen lassen; so müssten wir auch irre werden an uns darüber, dass wir Menschen sind. Auch wollen wir den Zuwachs an Licht, und wär's nur ein Wenig, nicht verachten oder verschmähen;

nur mögen wir nicht meinen, unser Glaube sey nun erst gründlich, oder er sey auch nur gründlicher geworden. Dann müsste er eine tiefere Quelle bekommen haben; das Gemüth ist aber das Tiefste in der gesammten Sphäre unsers Bewusstseyns. Und ist nicht von diesem überhaupt die Bewusstlosigkeit der noch tiefere Born? — Wer da wähnt, durch das Denken seinen Glauben erst befestigen, oder gar gründen zu müssen: der ist schon sehr im Wanken, und möge sich wohl vor dem völligen Sinken in Acht nehmen. — Ein glücklicher Wahn könnte es übrigens heissen, in solcher hellen Vernunftsonne sich zu ergehen, während so Viele in Nacht der Unvernunft stäcken; — wenn nicht eben dies ein Wahn der in Selbstsucht und damit gerade in die ärgste Finsterniss gerathenden, die Mehrzahl der Brüder verachtenden, Ichheit wäre. —

Wer in festem Glauben wandelt, der wandelt immer im Lichte; denn der feste Glaube ist immer ein wahrer, obschon ein nicht immer gleich klarer Glaube. Die Aufklärung aber ist die wahre Pestilenz der Seele, wenn und insoweit sie der Festigkeit des Glaubens schadet; — sie ist aber ein Segen und Gedeihen für die Seele, wenn sie den schlummern den, jedoch darum nicht todten oder abwesenden, Glauben wacher und hellsehender macht; denn dadurch wird er um so thätiger, obschon keinesweges gründlicher und wesentlicher, weil er ja schon an sich das innerste Wesentliche der Menschenseelen ist. —

Was in der lebendigen Wirksamkeit des noch nicht in's klarere Bewusstseyn entwickelten Glaubens mehr gefühlt als gedacht wird, das soll in dem

gläubigen Denken wie gefühlt, so gedacht werden. Wird es aber mehr gedacht als gefühlt, oder gar nur gedacht, ohne gefühlt zu werden; so ist solch Denken eitel, und kann am wenigsten ein wahres Denken an Gott heissen. — Aus der dunkeln Wurzel entwickelt sich, als Wiedergeborenes auf höherer Stufe, die helle Blüthe; ist aber die Wurzel todt, wie wird denn der Stamm Blüthe treiben? und wird die Wurzel saftleer und kraftleer, wie sollte nicht die selbst schon treibende Knospe mit ihr eintrocknen, und kaum aufblühend wieder verwelken? —

Der in Klarheit der Idee übergegangene (nicht aber etwa darin aufgegangene) Glaube kann immerhin Vernunftglaube heissen; aber einen Glauben, den die Vernunft für sich allein hätte und in Beschlag nähme, oder den sie wohl gar erst hervorbrächte und aus sich erzeugte, giebt es nicht: dergleichen Vernunftglaube wäre vielmehr nichts als verkehrtes Wesen. —

Wer aber wandelt in innigem Glauben, welcher immer, bei allem menschlichen Irren, rechter Glaube ist, der wandelt nicht im Lichte allein, sondern auch in wahrer Freiheit: denn solche besteht ja in freier Erhebung der Seele zu Gott. —

Jedoch nicht ein einzelnes Fleckchen, und, so zu sagen ein Stücklein, seines Gemüthes kann der Mensch dem Höchsten weihen; wie er wohl allenfalls ein Fleckchen seiner Vernunft schief nach dem Höchsten kehren und auf das Ueberweltliche richten kann. Sondern das gottgeweihte Gemüth ist immer ein ganzes Gemüth; und nur in solcher

Ganzheit kann es sich erheben über alle Befangenheit der Welt zur Nähe der Gottheit; — sich gleichsam hinaufschwingen bis an den Saum der Herrlichkeit dessen, der in reinster Klarheit immer das Eine und Ganze ist!

Was ist aber das Gemüth, wenn es ein reines und ganzes ist, anders als — Liebe? Und wohinauf anders, als näher zur höchsten Liebe, könnte es im Glauben sich erheben? — Gott ist Liebe: das fühlt der kindliche Glaube der Menschen mehr, als sie es denken; das denkt ihr Vernunftglaube, wie er es fühlt, wenn er überhaupt noch rechter Glaube ist. —

Nur in einer gläubigen Seele kann wohnen der Friede Gottes, welcher höher ist denn alle Vernunft; und nur in der mit dem gläubigen Gemüthe in Eintracht lebenden Vernunft findet die höhere Wahrheit ihre Stätte. — Was sollte ihn stören, den Frieden der Gott sich Weihenden Seele? Etwa Furcht? Vor Wem sollte sie sich fürchten? doch nicht vor dem Höchsten, der das Gute selber ist! und eben so wenig vor dem Bösen, wovor ihr gott-ergebener Sinn sie bewahrt. Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die völlige Liebe treibet die Furcht aus: denn die Furcht hat Pein. Wer sich aber fürchtet, der ist nicht völlig in der Liebe. (*Φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ, ἀλλ' ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον· ὅτι ὁ φόβος νόλασιν ἔχει· ὁ δὲ φοβούμενος οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ. I. Joh. IV, 18.*). —

Oder sollte Hass solchen Frieden stören? — Zu geschweigen des Hasses gegen die Menschheit,

welcher kaum selbst in sehr verstörten Gemüthern Platz haben würde; so kann selbst der Hass gegen einzelne Menschen nicht wurzeln bei Denen, die einmal alle Menschen für Brüder erkannt haben. Und wenn dein Bruder fehlt, ja wenn er noch so sehr sündigt: wirst du ihn hassen, oder vielmehr bedauern? Fehlte er auch vielleicht gegen Dich; ist sein Fehler etwa dann grösser, als wenn er gefehlt hätte gegen Andere unter den Brüdern? So Jemand spricht, ich liebe Gott, und hasset seinen Bruder: der ist ein Lügner (*Ἐάν τις εἴπῃ· Ὅτι ἀγαπᾷ τὸν Θεόν, καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῇ, ψεύστης ἐστίν.* I. Joh. IV, 20). — Es könnte aber allenfalls Jemand sich selbst hassen? — Wenn er nicht am Wahnwitze leidet, gewiss eben so wenig sich selbst, als die Menschheit! Es sey denn, dass er grosses Uebel gethan habe wider Gottes Gebot, und darum sich selber hassen müsste. Aber davon abgesehen, dass dergleichen in einem dem Höchsten schon geweihten Leben nicht so leicht vorkommt; so wäre auch ein solcher sogenannter Hass vielmehr die schmerzlichste Reue über das in den freien Willen gestellt gewesene eigene Böse; und solche Busse könnte und würde führen auf die Wege der göttlichen Wahrheit und des göttlichen Friedens. — Ueberhaupt ist der sogenannte Hass (besser wohl: Abscheu) gegen das Böse eben so sehr und fast noch mehr ein Wunsch, das Gute an die Stelle des Bösen treten, als das Böse vernichtet zu sehen: dahingegen der, eigentlich so zu nennende, Hass auf Vernichtung des Gegenstandes zielt, gleichviel ob dieser gut oder böse sey. — Es ist freilich zwischen dem Samen der Schlange, falls wir darunter das Böse verstehen, und dem Menschengeschlechte

eine nothwendige und unaufhörliche Feindschaft; aber das Bittere solcher Feindschaft ist dadurch gemildert, dass das Böse uns in Menschengestalt erscheint, und wir das Böse im Menschen bekämpfen, zugleich aber doch eben im Menschen den Bruder lieben, am wenigsten daher in solchem Kampfe uns überheben sollen. — Jedoch ist, wie wir ja an unserm grossen Muster sehen, schwächliche Nachgiebigkeit eben so wenig, als ein weiches Zurückziehen und Fernhalten, das Rechte. Und so ist, abgesehen selbst von der eigenen Unvollkommenheit, das Verhältniss zu dem Bösen in der Welt allerdings das störendste für den Frieden einer edeln Seele. Aber sie wird erquickt schon durch die nie fruchtlose Anstrengung in solchem Kampfe selbst; dann aber vorzüglich, indem sie anbetend hinaufblickt zu Dem, der die Welt regiert, zu dem Heiligen und Gerechten, welcher Alles herrlich hinausführen wird. In freudiger Zuversicht darf dann der Mensch, durch Gott beruhigt; ausrufen: Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg? (1 Cor. 15, 55.). —

Solche Bewandniss hat es mit dem seligen Leben, insoweit es dem Menschen gegeben ist, und von ihm gesucht und angenommen wird. Auch auf Erden schon ist solches Leben zu führen: und Einer, dess Leben, auch auf Erden geführt, das seligste war, ist hierin das Vorbild Aller, die da sind und kommen werden. — Die reine Seligkeit selbst aber ist allein Gott; und das höchste Leben, das allein wahrhaft vollkommene, ist das allerseligste, weil es das allerheiligste ist.

Welcher Mensch der inneren Beglückung durch einen religiös - tugendhaften Wandel theilhaftig ist:

ein solcher lebt also in wahrhafter Gottseligkeit. — In ihm allein ist Einheit, soviel diese Menschen möglich ist; — in ihm widerstreiten nicht die Wünsche, auch die geheimsten, dem Thun, das Thun nicht den Gedanken, die Gedanken nicht dem Glauben; — in ihm will nicht die eine Seelenkraft hierhin, die andere dorthin, die hinauf, die andere tief abwärts: vielmehr zielt alles in ihm auf Eines hin, indem es aus Einem hervorgeht. — Es strebt nämlich alles hin zum Ziele eben der religiösen Kraft, aus der es hervorging. Und ist solche religiöse Kraft nicht göttliche Kraft? und ist ihr (freilich unerreichbares) Ziel nicht die Gottheit? —

Selbst gehoben von Andacht und religiöser Begeisterung, kann freilich dennoch die menschliche Seele nicht Eins werden mit dem Höchsten. Sie fühlt sich tief unter ihm in der Demuth kindlicher Glaubensdämmerung; — und — kann man hinzufügen — tief unter Ihm sieht sie sich auch in richtig zeigender Hülle eines ächten Vernunftglaubens. Den Höchsten selbst zu erschauen, reichen die geistigen Sinneskräfte der Religion nicht hin. Aber dennoch knüpft sie durch ein unzerstörbares Band die Seele an Ihn, den Unsichtbaren, Unbegreiflichen und überhaupt Unfasslichen; — nämlich durch das Band der Liebe! — der religiösen Liebe, müsste man vielleicht sagen, wenn es nicht noch eine Frage wäre, ob denn nicht vielleicht alle wahre Liebe religiös ist? —

Die Liebe zu Gott, als dem Höchsten, ist wohl gewiss auch die höchste Liebe, die ein Mensch haben kann. Aber die unaussprechliche Erhabenheit Gottes liegt weit hinaus über menschlichen

Bereich. Freilich treibt die völlige Liebe auch hier die Furcht (und alles Misstrauen) aus; und wer Gott recht liebt, der fürchtet Ihn nicht. Doch giebt dem noch rohen, und in solcher Rohheit noch seelenschwachen Menschen die Erhabenheit des Höchsten es leicht in den Sinn, dass er vor der Gottheit sich fürchte; und so auch bedarf der noch zur Sünde geneigte Mensch gar sehr der moralischen Gottesfurcht; aber durch die Heiligung löset auch diese sich auf in Liebe. —

Wird es nun dem Menschen nicht eben leicht, sich bis zur furchtlosen Liebe Gottes zu erheben, und waltet wenigstens eine noch scheue Ehrfurcht hierin lange und meistens vor; so fällt hingegen diese in Beziehung auf den Nebenmenschen gerade zuerst am leichtesten weg; denn zur Menschenfurcht, dieser kläglichsten aller durch die Cultur hervorgetriebenen Erbärmlichkeiten, ist der natürliche Mensch noch nicht verdorben und verschoben genug. — Liegt ihm noch fern die reinere Gottesliebe, so liegt ihm hingegen desto näher die Nächstenliebe; — daher der Apostel mit Wahrheit spricht: Wer seinen Bruder nicht liebet, den er siehet: wie kann er Gott lieben, den er nicht siehet? (1 Joh. 4, 20.). —

Zuerst zwar kann der noch mehr leibliche als geistige Mensch sich nicht viel weiter mit seiner Liebe erstrecken, als seine natürlichen Verbindungen gehen. Auch dürfte gefragt werden, ob solche bloss natürliche Zuneigung auch Liebe zu nennen, und ob sie nicht fast nur etwas Thierisches sey? Doch könnte man dagegen wieder fragen: ob denn die Natur, auch als blosse lebendige Welt, so gar

nichts von Liebe in sich habe; und was der dunkle Zug, der auch ohne Geschlechtsreiz Geschöpfe zu Geschöpfen zieht, denn eigentlich sey? — Indess soll gerade jetzt von solcher im magischen Dunkel verborgenen Sympathie nicht die Rede seyn; sondern von der offenbaren Sympathie der im Bewusstseyn sich ankündigenden Liebe; und es sey dabei vorausgesetzt: dass der Mensch Nichts liebt (im eigentlichen Sinne nämlich), was er nicht achtet und werth hält. —

Demnach ist es gewiss, dass in rohen Menschenstämmen, wo die Weiber zu Sklavendiensten gemissbraucht werden, keine Liebe herrschend sey, so wie in solchen vielleicht überhaupt keine deutliche Liebe ist, es sey denn etwa die Zuneigung der Weiber zu den Kindern, und der Männer zu den waffenfähigen Stammgenossen. Wo aber Patriarchen die Frauen ehren und werth halten, Söhne die Väter, und ein Freund den andern, da ist die Liebe schon wach und rege. Aber die Liebe zu Gott, getrübt durch Furcht vor Gott, findet hier noch ihren Abdruck in der Liebe zum Volke gepaart mit der Furcht vor den Völkern; — denn über seine Stammgenossen hinaus pflegt in solchem Zustande der Mensch seine Liebe nicht auszudehnen; sondern in dem Masse, wie er liebet und werth hält sein Volk, hasset und verachtet er die übrigen Völker als Feinde und Barbaren. —

So wie hingegen gereinigt wird von den Schlacken der Furcht die Gottesliebe, so läutert sich auch und wird freier die Liebe des Nächsten. Nicht der Verwandte, und nicht der Landsmann nur, ist jetzt ihm der Nächste, sondern der Mensch,

und über die Menschheit verbreitet sich die Liebe gereinigt von Furcht, wie von Hass und Verachtung. — So geht die Liebe zur Familie, zu den Freunden und zum vaterländischen Volke in der allgemeinen Menschenliebe nicht etwa unter, — sondern erst recht auf! Und so auch verwandelt sich die rohe Eigenliebe in wahre Selbstliebe durch solche Liebe zur Menschheit, das Erzeugniss der reineren Gottesliebe; — auf dass erfüllet werde das Gebot des die überirdische Lehre verkündenden Erlösers: „Du sollst lieben Gott, deinen Herrn, von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüthe.“ Dies ist das erste und vornehmste Gebot. Das andere aber ist dem gleich: „Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst.“ (*Ἀγαπήσεις κύριον τὸν Θεὸν σου ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου, καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου, καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου. Αὕτη ἐστὶ πρώτη καὶ μεγάλη ἐντολή. Δευτέρα δὲ ὁμοία αὐτῇ· Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου, ὡς σεαυτὸν. Matth. XXII, 37 — 39.*).

Aber als der Erlöser für die durch ihn gerettete Menschheit zu Gott betet, sagt er auch also: Ich habe ihnen deinen Namen kund gethan und will ihnen kund thun: auf dass die Liebe, damit Du mich liebest, sey in ihnen, und Ich in ihnen. (*Ἐγνώρισα αὐτοῖς τὸ ὄνομά σου, καὶ γνωρίσω· ἵνα ἡ ἀγάπη ἣν ἠγάπησάς με, ἐν αὐτοῖς ᾗ, καὶ γὰρ ἐν αὐτοῖς. Joh. XVII, 26.*). — Gewann nun der Ewige das Menschengeschlecht und seinen Heiland vielleicht erst damals lieb, als jenes gesprochen wurde, und das Erlösungswerk schon im Gange war? Christus hatte aber eben auch gesagt: Vater, Die du mir gegeben

hast, will ich, dass wo ich bin, auch sie bei mir seyen: dass sie meine Herrlichkeit sehen, welche du mir gegeben hast, als du mich liebtest vor Begründung der Welt. (Πάτερ, οὐς δέδωκας μοι, θέλω, ἵνα ὅπου εἰμι ἐγὼ, καὶ οἱ ἄλλοι ὡς μετ' ἐμοῦ· ἵνα θεωρῶσι τὴν δόξαν τὴν ἐμὴν, ἣν ἔδωκας μοι, ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου. Joh. XVII, 24.). Und bei seinen Bemühungen, die am irdischen Scheine hangenden Juden eines Bessern zu belehren, sprach er auch: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, ehe denn Abraham ward, bin ich. (Ἀμὴν, ἀμὴν, λέγω ὑμῖν, πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ἐγὼ εἰμι. Joh. VIII, 58.). In demselben Geiste sprach Jesus: Siehe, hier ist mehr denn Salomon (Matth. 12, 42.); und: Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen (Matth. 24, 35.). —

Oder ist es etwa gar nur eine leere Redensart, dass Gott als Vater die Menschen wie seine Kinder liebe? Wird vielleicht nur durch eine im Grunde unpassliche menschliche Uebertragung von Gott gesagt: dass Er Liebe sey? — Und doch sagt die heilige Schrift sogar ausdrücklich: Darinnen stehet die Liebe: nicht dass Wir Gott geliebet haben, sondern dass Er uns geliebet hat. — Niemand hat Gott jemals gesehen: so wir uns unter einander lieben; so bleibet Gott in uns, und seine Liebe ist völlig in uns. Daran erkennen wir, dass wir in Ihm bleiben und Er in uns: dass er uns von seinem Geist gegeben hat. (Ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήσαμεν τὸν Θεόν, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς.

— Θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται· ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν μένει, καὶ ἡ ἀγάπη αὐτοῦ τετελειωμένη ἐστὶν ἐν ἡμῖν. Ἐν τούτῳ γινώσκομεν, ὅτι ἐν αὐτῷ μένομεν, καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν, ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν. I. Joh. IV, 10 — 13.). —

Ist nun dem also, dann müssten wir wohl allerdings Ihn lieben, weil Er uns zuerst geliebet hat. — Ist aber dies nicht Eigennutz, und wäre es nicht eine reinere Liebe, wenn wir den Höchsten liebten blos um seiner unerreichbaren Erhabenheit willen? — Indess möchte erstens schon so Etwas zwar Verehrung, nicht aber Liebe zu nennen seyn. Und zweitens ist auch der Begriff des Eigennützigseyns hier nicht anwendbar: um so weniger, da er überhaupt der wahren Liebe, selbst der unter Menschen, widerstreitet. Sogar die übrigen freilich sehr unvollkommene Liebe eines Individuums zu einem andern, von welchem es nicht wieder geliebt wird, kann uns hierüber belehren. Liebt jenes Individuum etwa aus Eigennutz; seine Liebe gereicht ihm ja zur grössten Qual; es weiss dies, aber es liebt dennoch, und quält sich wesentlich immerwährend: — warum? — weil es nicht anders kann! — Nicht viel anders geht es oft auch einem Menschenfreunde mit verderbten und versinkenden Genossen seines Orts und seiner Zeit. Könnte er sich dahin bringen zu denken: man lasse sie laufen! (in's Verderben nämlich, worin er aber dann selbst schon zum guten Theile ebenfalls wäre): so würde er mehr Ruhe haben, mehr Bequemlichkeit, mehr Lebensgenuss, und kurz, für seinen Eigennutz wäre weit besser gesorgt; aber — er hätte die Liebe nicht! — Wie viel Mühe und Aufopferung verwandte nicht, eben

weil Er solche Liebe hatte, unser göttlicher Erlöser, auch abgesehen von seinem für die sündige Menschheit erlittenen Tode, auf seine ungläubigen und gottlosen Zeitgenossen? — Ihm also lasset uns nacheifern; denn überhaupt ist die wahre Liebe immer bereit zur Aufopferung; und die Lehre dieser Liebe ist nicht verkündet worden, damit wir in Behaglichkeit zu eigenem Nutz dem Götzen unserer Wünsche dienen möchten. — Freilich thut, Wer jene Lehre erfüllet, nur was zu seinem wahren Wohl gereicht, und könnte in so fern allenfalls eigennützig heissen, wenn dies nicht den Begriff verkehren hiesse. Sind einmal wir Menschen, als wahre Menschen, göttlichen Wesens, warum sollten wir denn Lust haben oder bekommen, eines andern Wesens zu seyn? — und freilich führt das göttliche Wesen, da es die wahre Harmonie ist, auch zur wahren Glückseligkeit. Darum ist noch eine Sabbathfeier übrig dem Volke Gottes: denn wer zu seiner Ruhe kommen ist, der ruhet auch von seinen Werken, gleichwie Gott von den seinigen. (*Απολείπεται σαββατισμὸς τῷ λαῷ τοῦ Θεοῦ. ὁ γὰρ εἰσελθὼν εἰς τὴν κατὰπαυσιν αὐτοῦ, καὶ αὐτὸς κατέπαυσεν ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτοῦ, ὥσπερ ἀπὸ τῶν ἰδίων ὁ Θεός.* Hebr. IV, 9. 10.). O möchte denn alles selbstsüchtige, den falschen Nutzen thörichter Eigepliebe suchende Wesen zur Besinnung kommen, und vom Wege des eigenen Verderbens abgelenkt werden durch jenen Zuruf: Was hülff' es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne, und nähme doch Schaden an seiner Seele!

Gehet ein durch die enge Pforte. Denn die Pforte ist weit, und der Weg ist breit,

der zur Verdammniss abführet: und ihrer sind viel, die drauf wandeln. Und die Pforte ist enge, und der Weg ist schmal, der zum Leben führet: und wenig ist ihrer, die ihn finden (Matth. 7, 13. 14.). Wenn wir nun nicht zagen, und nicht müde werden, diesen schmalen und rauhen Weg zu gehen, und alsdann uns der höchste Vergelter die Krone des Lebens geben will: sollen wir ihn darum etwa nicht gehen? Sollen wir vielleicht überhaupt ein Vergnügen daran finden, uns aufzuopfern — um Nichts? Wohl aber mag, wenn der Preis gross ist, wenn er die Rettung der eigenen Seele, oder der des Nächsten ist, jedes Ringen und Kämpfen uns leichter werden, sobald wir voll Glaubens sind. So lasset uns nun Fleiss thun, einzukommen zu dieser Ruhe: auf dass Niemand falle in dasselbe (alte) Beispiel des Unglaubens. Denn das Wort Gottes ist lebendig und kräftig, und schärfer denn kein zweischneidig Schwerdt: und durchdringet, bis dass es scheidet Seel und Geist, auch Mark und Bein; und ist ein Richter der Gedanken und Sinnen des Herzens. (Σπουδάσωμεν οὖν εἰσελθεῖν εἰς ἐκείνην τὴν κατάπαυσιν, ἵνα μὴ ἐν τῷ αὐτῷ τις ὑποδείγματι πέσῃ τῆς ἀπειθείας. Ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ, καὶ ἐνεργῆς, καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον, καὶ διϊκνούμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς τε καὶ πνεύματος, ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν, καὶ κριτικὸς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας. Hebr. IV, 11. 12.).

Ist nun dies Wort Gottes, das bis in's Innerste dringet, weil es aus dem Innersten kommt, zugleich das Wort des Glaubens und der Liebe:

so muss ja die Liebe selbst mit dem Glauben wohl im Innersten wohnen, oder vielmehr selbst dieses Innerste seyn! Und ist eben sie es nicht dennoch zugleich, die nur deswegen im Innersten der Seele eines Menschen lebt, weil sie zugleich auch ausser ihm lebt? — Ja wahrlich! dürfte man sagen, Was so recht in sich selbst ist, das ist nicht bloss im eigenen Selbst, sondern zugleich auch ausser diesem Selbst. Denn Ein inneres Band verknüpft alle Seelen, und dieses Band ist die eigentliche Seele der Seelen; es ist ihr inneres Wesen, und dieses ist die Liebe. Wo aber die Liebe nicht völlig ist, da ist auch das eigentliche Wesen der Seelen nicht völlig. Das völlige Wesen ist aber das wahrhaftige und göttliche Wesen; und dieses erkennt, dass der heilige Gott die Gerechtigkeit und die Liebe ist. — Gerechter Vater, sprach unser Heiland, die Welt kennet dich nicht, ich aber kenne dich. (Πάτερ δέκατε, καὶ ὁ κόσμος σε οὐκ ἔγνω, ἐγὼ δέ σε ἔγνων. Joh. XVII, 25.). —

Die Liebe, die ein Mensch gegen den andern hegt, ist aber nicht eine Idee, ein blosser Gedanke; und eben darum führt blosses Denken nicht zur Liebe, ja nicht einmal zur richtigen Idee von der Liebe kann es gelangen. Denn der denkende Geist ist überhaupt nicht das Innerste des Menschen; sondern jene Glaubensquelle, das Gemüth; welches freilich ohne den wach gewordenen Geist eben so wenig mit Klarheit glaubt, als mit Klarheit liebt. — Auch der Geist (oder, wenn man so lieber will, die Vernunft) ist freilich nicht bloss in, sondern zugleich ausser sich selbst; und wenn z. B. der Naturforscher mit seinem Denken eindringt in die Natur, so ist er mit eben jenen Ge-

danken zugleich in ihr (oder, so zu sagen, in ihrem Geiste) und auch in sich selbst (in seinem eigenen). Indess liebt er darum noch nicht die Natur: — liebte er sie, so wäre er nicht bloss mit dem Geiste in ihr, sondern mit Geist und Gemüthe zugleich; und so würde ihn jener begeisterte Dichter loben, welcher sang: Er sey mein Freund nicht, er, der die göttliche Natur nicht liebet. — Das blosses Denken an einen Gegenstand ist noch nicht recht in dem Gegenstande, und lässt, wenn es weiter nichts ist, den Menschen kalt. Ja, das Wissen bläset auf, aber die Liebe bessert. So, aber sich Jemand dünken lässt, er wisse etwas; der weiss überhaupt noch nicht im Mindesten, wie er wissen soll. (Ἡ γνῶσις φυσιοῦ, ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ· εἰ δέ τις δοκεῖ εἰδέναι τι, οὐδέπω οὐδὲν ἔγνωκε κατὰ τὸ δεῖ γνῶναι. I. Cor. VIII, 1. 2.). —

Die Liebe ist auch, an sich genommen, kein Wollen, und es wird kein Vorsatz zu ihr erfordert: wenn Jemand sich erst vorsetzen müsste zu lieben, so würde dies schon anzeigen, dass er eigentlich nicht liebte und wahre Liebe nicht hätte. Vielmehr können hier alle Vorsätze nur dahin etwa gehen, die vielleicht obwaltenden Hindernisse der Liebe hinwegzuräumen; und dann findet sich die Liebe von selbst; sie kann nicht werden, wo sie nicht im Grunde schon ist, denn sie ist ja das innere Wesen. — Empfindung könnte die Liebe eher genannt werden; doch dürfte man darunter kein flüchtiges Gefühl und keine vorübergehende Aufwallung, daher auch keine phantastische Begeisterung verstehen: sondern eine tiefe und dauernde Empfindung, erfüllend das ganze Gemüth,

oder, wie man zu sagen pflegt, das ganze Herz; — denn das Gemüth ist gleichsam das Herz der Seele, wie das Herz gleichsam die Seele des Körpers, und die Sonne die Seele der Planeten ist. —

Wird nun das Herz der Seele frei gemacht von den beklemmenden Banden, welche die bloss sinnliche Lust, so wie Eigennutz und Selbstsucht ihm anlegen; so zeigt sich in ihm von selbst die wahre Liebe, die sein Wesen ist. — Durch solche Liebe hört ein Mensch nicht auf Er selbst zu seyn, was er vielmehr nun erst recht ist; aber er fühlt nun, seiner selbst recht inne werdend und seines Wesens versichert, zugleich auch eben dies Wesen als das Wesen Anderer, oder eigentlich des Ganzen. So verknüpft die vollste und lebendigste Individualität sein innerstes und unmittelbarstes Bewusstseyn mit dem Inneren aller Seelen und aller Dinge. —

Von dem Glauben ist die Liebe nicht wesentlich verschieden; sondern das feste und durch nichts Anderes vermittelte Gewisseyn desselbigen Wesens, welches die Liebe ist, ist der Glaube. — Es ist ein Zeichen, dass ein Mensch aus seinem eigenen Wesen nicht klug werden kann, wenn er wähnt, der Glaube sey nur ein ungewisses Meinen. Hat er aber die Liebe, und fühlt er, dass er sie hat; so wird er auch den Glauben haben; und je voller des einen, desto voller wird er des andern. — Giebt schon die irdische Liebe, insoweit auch in ihr Göttliches ist, feste Zuversicht dem Liebenden und unerschütterlichen Muth, wie viel mehr noch die himmlische Liebe! — Alle wahre Liebe hat ihren Halt und Sicherheitspunkt in dem Glau-

ben an das Göttliche, der gleichsam ihr fester Anker ist; — aber die himmlische Liebe fühlt sich verknüpft durch jenes Göttliche mit der Gottheit selbst. Welch Vertrauen und welche Gewissheit könnte nun grösser seyn? — In solcher Gewissheit eben und in solchem Selbstbewusstseyn göttlicher Liebe sprach der Heiland des Menschengeschlechts jene hohen Worte: Ich und der Vater sind Eins. —

Der Glaube ist also die unmittelbare Gewissheit und der aus dieser entspringende feste Muth des göttlichen Wesens; und so erhebt er sich von selbst, alles Irdische weit hinter sich lassend, zur Anbetung Gottes. Die Liebe aber ist der in eben solchem göttlichen Wesen bestehende heilige Sinn, welcher jenes Wesen als das Wesen des göttlichen Ganzen innig empfindet, und eben deswegen in diesem Ganzen lebt und webt. Ist nun solche Liebe völlig, so erhebt auch sie sich gleich dem Glauben zu Gott, in Ihn, den Höchsten, über alles liebender Andacht. —

Die Liebe bedarf nicht eigentlich des Glaubens; denn sie ist ja an sich schon das Wesen selbst, von welchem der Glaube weiss, dass es innerlich da ist; — hingegen bringt sie, wo sie ist und lebt, den Glauben (obwohl dieser durch Reflexionsverwirrungen wieder verstört werden kann) von selbst hervor. Wohl bedarf also ihrer der Glaube, nämlich um erzeugt zu werden; — denn ohne sie kann er überhaupt nicht entstehen, viel weniger lebendig bleiben und völlig werden. — Er ist gleichsam der schützende Schild der Seele, den sie allem Fremdartigen und Falschen entgegenhält;

denn er ist ihr sicherstes, und folglich ihr höchstes Wissen. Zugleich ist er, als rüstiger Muth, ihr Schwerdt, womit sie die Fallstricke der Anfechtung zerhauet und die Brut des Bösen zu-nichte macht. Woher und wozu aber Schild und Schwerdt, ohne den Sinn sie zu führen? Woher und wozu ein Glaube, ohne Liebe? —

Der Einzelne bedarf mit seiner Liebe des Andern, weil der Einzelne für sich das Wesen nicht hat, also eigentlich bloss für sich, und als isolirte Existenz genommen, Nichts ist. Die Liebe selbst aber bedarf keines Andern; denn eben sie ist ja das Wesen Aller, welches in dem Einzelnen als solchem nicht ist, und überall, wo es ist, Wesen des göttlichen Ganzen ist; von einer Beschaffenheit nämlich, wie das Wesen des Höchsten selbst, und so selbst Wesen des Höchsten. — Denn Liebe ist ja auch Er! —

Die Liebe, die dem Weltall inwohnet, wäre sich selbst genug, wenn der Höchste nicht wäre; — sie bedarf ausser sich keines Andern, als eben der höchsten Liebe. Aber wäre Gott nicht, so wäre auch in der Welt keine Liebe, ja die Welt wäre nicht, wenn die höchste Liebe nicht wäre. — So aber lebt die Welt, indem sie in der Liebe lebt, auch in Gott; denn das Wesen Gottes ist Liebe, und Liebe ist auch das göttliche Wesen der Welt. Und so ist wahrhaft Ein Gott und Vater aller, welcher über alle und durch alle und in allen. (*Εἷς Θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν.* Eph. IV, 6.).

Gott ist nicht bloss das Ziel, sondern auch der höchste Grund alles Glaubens, weil Er ein Urquell der Liebe ist. — Er, der Höchste allein, ist seiner selbst bloss durch sich selbst gewiss, weil Er die Unbedingtheit selber ist; und alle Gewissheit in der Welt und ihren Geistern rührt nur aus Ihm, dem ewigen Geiste, her. Denn Er ist der Geist der ewigen Liebe, die sich offenbaret in der Welt, und dadurch jene Gewissheit des Glaubens erzeugt. —

Die Liebe bedarf keines Andern, indem sie immer nur sie selbst ist. Und so bedarf Gott, weil Er selbst die Liebe ist, der Welt nicht; denn insoweit die Welt göttlich ist, ist auch sie Liebe, und nicht verschieden von dem Wesen Gottes. Insoweit nun die Welt göttliches Wesen und Liebe ist, bedarf auch sie der Gottheit nicht als eines Andern, sondern ist selbst dieses Andere, weil auch sie Liebe ist, und als Liebe ist sie Eins mit Gott. —

Aber auch die Gottheit wäre nicht Liebe, wenn sie nur in sich selbst und nicht auch im Andern wäre; und dieses Andere ist die Welt. Gott ist aber in sich selbst das durchaus Unbedingte und Unabhängige; und was nicht gänzlich in Ihm ist, das muss von ihm, als dem Absoluten, durchaus abhängig, und durch ihn, als den Urgrund, bedingt seyn. Die Welt ist also selbst nichts Anderes, als die Aeusserung der Absolutheit Gottes, d. h. als eine Offenbarung der ewigen Liebe. —

Indem die Liebe das Ewige ist, ist sie Gott selbst; indem sie aber zugleich das unendliche We-

sen der Welt ist, ist sie Gottes Offenbarung. Die Liebe als Wesen Gottes und als Wesen der Welt ist gleich unwandelbar; denn sie ist und bleibt immer Liebe. Aber als Wesen in der Gottheit selbst ist sie zugleich Wesen im unwandelbaren Seyn, und als Wesen der Welt ist eben jene unwandelbare Liebe unwandelbares Wesen im wandelbaren Seyn. —

Für das Ewige selbst ist aber nicht das Wandelbare, sondern nur das Unwandelbare in der Welt; und diese ist für Gott nichts Fremdartiges, also eigentlich nichts Anderes, weil sie als Liebe nur die Offenbarung seines unwandelbaren Wesens ist. Und so ist die Unendlichkeit der Welt, weil sie für Ihn, den Ewigen, vollendet ist, mit dem Ewigen Eins. —

Für die Welt hingegen, und Was in ihr ist, ist das unendliche Wesen der Welt unvollendet, weil es Wesen des ewigen Geistes noch ausser dem ewigen Seyn ist, und so in innerer Hemmung und Selbstbeschränkung als endlich-Unendliches sich zu ihm wendet. — Aber auch für die Welt, und Was in ihr ist, vervollkommnet sich das Wesen um so mehr, und überwindet um so mehr die Endlichkeit, je reiner es in der Liebe, als dem inwohnenden Unendlichen, das Göttliche darstellt. —

Indem Gott die Welt liebt, liebt Er das Wesen aus Ihm, welches sein Wesen ist. Und indem die Welt Gott liebt, liebt sie ihr Wesen, weil es aus Gott ist, und Gott, weil aus Ihm ihr Wesen ist. — Solche Liebe zeigt sich in der Welt als Nothwendigkeit, weil ihr Urgrund und Ziel der Ewige ist. Der Ewige aber ist unbedingt, und seine Liebe das absolut Freie; die Welt ist ebendaher die freie Of-

fenbarung der ewigen Liebe. — So ist denn auch in der Welt die Liebe zwar das Nothwendigste, indem das Wesen der Welt aus Gott ist, zugleich aber auch das einzig wahrhaft Freie, weil sie Wesen aus Gott und weil Gott die Freiheit selber ist. —

Nur in Gott, d. h. in ihrer Unendlichkeit, kann die Welt sich frei fühlen; in sich selbst fühlt sie sich gebunden, weil sie sich als Endliches fühlt. Aber nicht in diesem Endlichen (welches ja wandelbar und vergänglich ist), sondern in dem hindurchdringenden Unendlichen (welches immer dem Ewigen zugewandt ist), liegt die wahre Nothwendigkeit. —

So ist das Nothwendige das wahrhaft Freie, weil es Wesen aus der Freiheit ist; und so ist hingegen Das Freie, was nicht solches Wesen ist, nicht wahrhaft frei, sondern durch die allgemeine Nothwendigkeit gebunden; denn es ist nur Willkür aus der Selbstheit der Welt. — Die Liebe aber ist nicht solche Selbstheit der Welt, sondern sie ist das Leben der Welt in Gott. Und die Liebe Gottes ist das unendliche Leben des Wesens Gottes in der Welt. Dies ist es: dass die Liebe Alles in Allem ist! Denn Gott ist selbst die Liebe; und die Welt ist nichtig ausser der Liebe; und in der Liebe ist die Welt zugleich in Gott. So ist Liebe die wahre All-Einheit.

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν.

Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο· καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ
ἓν, ὃ γέγονεν. (Joh. I, 1 — 3.).

Darauf, dass das übrigs Verschiedene durch
einerlei wesentliche Beschaffenheit sich wieder gleicht,
beruht überhaupt alle wahre Einheit. Und eben
diese Gleichheit im Wesentlichen ist auch die, nicht
etwa nur erträumte, sondern wahrhaftige, innere
allgemeine Harmonie. Die Gottheit ist harmonisch
in sich selbst und von sich selbst; — die Welt
verdankt ihr Harmonisches dem in ihr lebenden
göttlichen Wesen; — und das All ist harmonisch
durch diese Nichtverschiedenheit des Wesens der
Welt von dem Wesen der Gottheit. —

So ist daher die Gottheit nicht in der Welt;
und sie ist auch in der Welt (wie man es neh-
men will). Sie ist in ihrer absoluten Freiheit
(welche man aber ja nicht etwa mit Willkür ver-
wechseln darf) von der Welt allerdings verschie-
den; und in so fern ist sie ausser der Welt. Aber
die Welt als das nicht absolut Freie ist wiederum
Nichts ohne die sie bedingende Gottheit, und ver-
dankt ihre relative Freiheit nur dieser. Und da
nur dies Freie, welches in ihr durch alle Schran-
ken immer hindurch bricht, der Welt eigentliches
Wesen ist: so hat die Welt ihr Wesen aus Gott.
— Bei der Annahme des Gegentheils wäre man
entweder genöthiget, der Welt die wahre Freiheit
ganz abzusprechen, und ihr nur scheinbare, also
im Grunde gar keine, zuzugestehen; oder man
müsste zugeben, dass durch die Freiheit der Welt
die Freiheit Gottes wo nicht aufgehoben, doch we-
nigstens beschränkt würde; und dann könnte Gott
überhaupt nicht das Absolute, und so denn auch
nicht das Vollkommene seyn. —

Ist Gott die Vollkommenheit selbst; so wäre es doch wohl eine aus dem menschlich-Kleinlichen sich einschwärzende Voraussetzung: wenn man in der Ueberschwenglichkeit solcher Vollkommenheit eine Mangelhaftigkeit finden, und dem Höchsten die Fähigkeit absprechen wollte, ausser seiner eigenen ewigen Herrlichkeit die Fülle seines göttlichen Wesens zu offenbaren. Entgeht Ihm dadurch etwas, wenn Er auch in seiner Offenbarung göttlich ist? Wissen wir ja doch nicht einmal, was der Sonne, diesem schon sehr untergeordneten Bilde der Gottheit, dadurch entgehen möchte, dass sie so weit in den Weltraum hinein leuchtet! Wie sollten wir nun so sehr davor erschrecken, uns die Unendlichkeit als das Leuchten des Ewigen, der das Licht selbst ist, vorzustellen? —

Hat nun aber die Welt ihr Wesen aus Gott; so ist auch überhaupt die Welt aus Gott; und so wäre sie ohne Ihn Nichts. — Denn das Seyn der Welt ist ein blosses Werden; und diese Entwicklung ist Nichts ohne das sich entwickelnde Wesen, ja sie ist eigentlich sogar Nichts ausser diesem Wesen. Das göttliche Wesen der Welt entfaltet sich, als Wesen ausser dem Ewigen (als, so zu sagen, emanirendes Wesen der Gottheit), in einer, immer auf Gott als den ewigen Mittelpunkt sich beziehenden, unendlichen Entwicklung, und stellt in Formen, welche das Wandelbare sind, also freilich auf unvollkommene Weise, das Unwandelbare dar, welches Es, das göttliche Wesen, in Wahrheit ist. Das Unvollkommene ist die Welt der Formen, die Erscheinungswelt als solche; die Welt des Wesens hingegen ist vollkommen wie Gott, denn sie ist ja Wesen Gottes; — und die Welt

im Ganzen hat nur darum Unvollkommenheit, weil sie Wesen ist, welches jene Formen annimmt, worin aber eben die Ueberschwenglichkeit des Wesens Gottes besteht. — Auch der Mensch kann ja darum, je freier er sein wahres Wesen macht, desto mehr auch das Vollkommene reiner und reiner darstellen. Dann spiegelt sich in uns Allen des Herrn Klarheit, und wir werden verwandelt als dasselbige Bild von einer Klarheit zur andern (s. 2 Cor. 3, 18.). Wäre dies nicht, so hätten jene Worte Jesu keinen rechten Sinn, als er, die göttliche Liebe predigend, sprach: Ihr sollt nun vollkommen seyn, gleichwie euer Vater, der im Himmel, vollkommen ist. (Ἐσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι, ὡςπερ ὁ πατήρ ὑμῶν, ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, τέλειός ἐστι. Matth. V, 48.). —

Gott lebt in absoluter Freiheit nur durch sich selbst, und so ist Er sein eigenes ewiges, durchaus unabhängiges und unwandelbares, Seyn. Er ist aber zugleich auch sein eigenes ewiges Wesen; und dieses Wesen, indem es sich äussert, ist das gleicherweise unwandelbare Wesen der Welt: — das eben ist die göttliche Liebe, dies Alles in Allem, welches in Gott und doch zugleich ausser Gott ist. Das ausser Gott Existirende ist darum dennoch Ihm gleich, nämlich in der Wesenheit: verschieden von der Gottheit ist Dasselbe nur in seiner Existenz und durch diese Existenz. Eben die Existenz ist es aber, wodurch das Wesen ausser Gott nicht reines Seyn, das überhaupt gar nicht Erscheinende, sondern Aeusserung ist; oder, mit andern Worten, nur durch die Seynsweise in Formen, also durch das Heraustreten aus dem absolu-

ten oder reinen Seyn, offenbart sich das Wesen Gottes; — das Wesen Gottes wäre aber nicht Liebe, wenn es sich nicht offenbarte. — So ist denn zwar nicht die Welt selbst ewig, sondern nur unendlich und in ihrem Wesen unvergänglich; aber der Urgrund der Welt ist allerdings ewig; denn die Unvergänglichkeit ihres Wesens beruhet in Gott, dem durchaus Unwandelbaren. —

Die Welt überhaupt ist also das sich äussernde, und in und wegen solcher Aeusserung unvollkommen erscheinende Wesen Gottes, welches aber zugleich vollkommen ist in und wegen seiner Vereinigung mit dem göttlichen Seyn. Auch ist ja das Erscheinende, welches freilich unvollkommen ist, nicht die Aeusserung in ihrer Ganzheit; sondern diese besteht in der gesammten unendlichen Entwicklung, deren Totalität, welche wir Menschen kaum in einer Ahnung zu erfassen vermögen, gewiss, nicht weniger vollkommen die geoffenbarte Gottheit ist, als der Ewige selbst die sich offenbarende. — Gränzen hat die Unendlichkeit der Welt eigentlich eben so wenig, als die Unendlichkeit Gottes: wohl aber ist die Welt nicht ohne jene innere Hemmung unendlich; welche ihr eigen ist, weil sie nicht das rein-Unendliche, nicht der ewige Gott selbst ist. Aber göttlich, wie auch sie ist in ihrem Wesen, stellt sie in unaufhörlichem Streben gegen ihren rein-unendlichen Zielpunkt und Ausgangspunkt auch in der Wirklichkeit doch wenigstens das Gottähnliche dar.

Auf die Frage: ob Gott die Welt erschaffen habe? könnte man nur mit Nein antworten, wenn der Fragende im Sinne hätte: die Welt sey einst-

mals von Gott hervorgebracht worden, seitdem aber werde sie von Ihm nur regiert. Hervorbringen und Regieren ist hier vielmehr gänzlich Eins; denn dasselbe göttliche Wesen, aus welchem die Gesammtheit der Dinge entspringt, regiert auch eben diese Gesammtheit. Jenes Wesen der Welt ist aber, eben weil es göttliches Wesen ist, nicht auf zeitliche, sondern auf ewige Weise mit Gott verknüpft (als Wesen nämlich der unwandelbaren Liebe und der wahren Freiheit). Und so ist denn die Welt zu keiner Zeit von Gott erst erschaffen worden, sondern die Zeit selbst ist eben deshalb gränzenlos, weil das Wesen der Welt, welches wirkt in der Form der Zeit, Wesen aus dem Ewigen ist. — (Wenn etwa, dies zu denken, einigen Lesern allzuschwer vorkommen sollte, so können sie es sich erleichtern durch die Erwägung: dass ja eben so wenig auch an irgend einem Punkte des Raumes Gott die Welt zu erschaffen angefangen haben kann; sondern dass der Raum ebensowohl unendlich ist, als die Zeit, und eben so wie diese gleichsam als Hieroglyphenzug zur Andeutung des formlosen Ewigen erscheint). —

Das göttliche Grundwesen der Welt ist, weil es selbst wieder als der wesentliche Grund alles Erscheinenden genommen werden muss, an sich selbst auch nicht in den die Erscheinung enthaltenden und darstellenden Formen befangen; sondern es ist das Hervorbringende dieser Formen selbst. Und so ist es freies und göttliches Wesen; welches ebendaher jene Formen der Welt, selbst auch in der Wirklichkeit, wieder überwinden kann, was es in jedem Momente thut, wo es wahrhaft frei geistig hervortritt. — So knüpft eben seine

Göttlichkeit das Wesen der Welt an die ewige Gottheit selbst; und andererseits bringt nicht unmittelbar diese, sondern ihr überschwengliches Wesen die Gesamtheit der Dinge hervor, so dass das Schaffende der geschaffenen Welt nicht der Ewige selbst, sondern der ewige Ueberfluss (wenn man es bildlich so nennen darf) seines Wesens ist. Die ganze Schöpfung in Raum und Zeit liegt, so zu sagen, ausser Gott, da Er als das Absolute nicht in diesen Formen ist; aber verknüpft mit seinem Wesen, mit dem Wesen der ewigen Liebe, und selbst solches Wesen, ist Das, woraus das Weltall von jeher hervorging und immerdar hervorgeht.

Das räumliche Schaffen erscheint als Materie, und das zeitliche Schaffen erscheint als Thätigkeit; beiderlei Schaffen aber ist durch innere Einheit genau verknüpft in dem einigen Weltall; und für die tiefere Naturforschung kommt selbst die Materie, da sie nothwendig als sich immerfort regenerirend angenommen werden muss, auf das Thätige zurück, woher denn eben die Substanz der Welt, die unzerstörbare Materie, dennoch nur Scheinsubstanz ist, indem sie nicht das höchste Reelle in der Welt ausmacht. Dieses liegt vielmehr in der Thätigkeit, und zwar als das innerlich Wesentliche, oder der Grund dieser Thätigkeit, welcher Kraft genannt wird; und so kommt für die eindringendere Forschung die Gesamtheit alles in der Zeit und im Raume Existirenden auf Eine schaffende Grundkraft zurück, welche zugleich unendlicher Trieb ist, dadurch, dass sie nothwendig ihrem ewigen Urgrunde zustrebt. —

■ Kraft ist nun in diesem Verhältnisse wieder das Ruhende und relativ Unveränderliche, wenn hin-

gegen Thätigkeit das Veränderliche ist; — man könnte daher mit Recht behaupten: die schaffende Grundkraft sey die unveränderliche Substanz in der Welt; — aber sie ist andererseits auch das alle Veränderung hervorbringende Grundwesen, und so wirkt sie zunächst als allgemeiner Bildungstrieb der Natur, der jedoch seiner inwohnenden Freiheit gemäss in das lichtere geistige Leben übergeht. —

Der schaffende Weltgeist ist als Kraft unwandelbar; das Wandelbare aber ist seine Schöpfung, die erscheinende Welt. Als schaffende und geschaffene zusammen und in Einem aber ist die Welt das unendliche, alles Existirende umfassende Leben; und in dieser Beziehung ist das Grundwesen der Welt unendlicher Lebenstrieb der Weltseele. —

Die Macht, alle Dinge hervorzubringen, hat aber die Weltseele dadurch, dass sie Grundkraft, und in Beziehung auf die Welt unabhängige Kraft ist; und dies ist sie, weil sie von nichts Anderem abhängt, als dem Absoluten selbst; denn als Grundwesen der Welt ist sie zugleich göttliches Wesen und Kraft des Höchsten. — Gott ist die absolute Kraft, und nur in Beziehung auf Ihn ist die Grundkraft der Welt nicht absolut, in Beziehung auf das durch sie Geschaffene aber ist sie eben so absolut als die Kraft in Gott selbst; und an sich ist sie unwandelbar wie diese. (Es bedarf keiner weitläufigen Auseinandersetzung, dass in dem hieraus leicht entspringenden Missverständnisse sich die Quelle alles pantheistischen Irrthums zeigt). —

Das Unwandelbare des Weltgeistes besteht in seiner Göttlichkeit; denn aus Gott hat er seine Kraft und ist er Kraft. Das Wandelbare geht aus ihm nur deshalb hervor, weil er nicht der Ewige selber, sondern nur die erste Offenbarung des Ewigen, von gleichfalls göttlichem Wesen, ist. — Unbegreiflich (d. h. zu hoch für das verstehen wollende Fassungsvermögen, darum aber noch nicht widersinnig oder überhaupt undenkbar) ist dies freilich; aber das muss es auch seyn, weil es sonst nicht von Allem, was in eines Menschen Gedanken kommen kann, das höchste wäre: — denn eben dies ist ja das offenbarte Geheimniss. — — Begreiflich ist eigentlich nur das Endliche, was aber für sich genommen keinen Sinn hat. Ist nun schon das Unendliche, wodurch erst Sinn in das Endliche kommt, unbegreiflich (daher es denn auch für blosse Begreiflichkeits-Menschen fast nicht da ist): wie viel mehr noch das Verhältniss des Unendlichen zum Ewigen! — Dem Himmel aber sey Dank, dass, was der kahle und dürre Verstand mit seinen hölzernen Armen nicht alsbald umspannen und begreifen kann, darum nicht schon überhaupt undenkbar und unerhört ist. — Die Vernunft macht jene Forderung, ihre Gegenstände in eigentliche Begriffe einpferchen zu wollen, nicht; — und hier muss sie sich genügen lassen, wenn der Gedanke, den das tiefste geistige Gefühl ihr eingiebt, ihr dadurch zugleich seine Nothwendigkeit, auch für sie selbst, beweiset, dass ohne ihn zum Grunde zu legen, sie in ihren übrigen Gedanken eines sie alle verknüpfenden Bandes erman- geln, ja unvermeidlich mit sich selbst in mannich- faltigen Streit gerathen würde.

Ganz vernehmlich sagt die heilige Schrift: Im Anfange war der Logos, und der Logos war bei der Gottheit, und auch Gott war der Logos. Derselbige war im Anfange bei der Gottheit. Das Weltall ist durch denselben gemacht, und ohne ihn ist nichts gemacht, was gemacht ist. — Wollte man hier statt: das Weltall, lieber sagen: Alles, oder: alle Dinge; so liefe das wohl auf Eins hinaus. Und den Logos, durch welchen alle dies gemacht oder geschaffen wurde, dürfte man auch immerhin mit Luther: das Wort, nennen, wenn man dabei nicht etwa Buchstaben und Sylben, sondern die im Worte liegende geistige Kraft in den Gedanken hätte. Denn der Buchstabe tödtet, der Geist aber machet lebendig (2 Cor. 3, 6.). — Und so auch machet der Geist Gottes, der unendliche Lebengeber, alle Dinge lebendig; — und nur durch die Formen, welche gleichsam der Buchstabe der Schöpfung sind, ist die Welt todt und wird sie getödtet; — durch den Geist aber wird auch die Form, wenn er in solche mit lebendiger Kraft sich ergiesst, selbst begeistert und belebt. —

Das die Formen der Welt und die Dinge hervorbringende Grundwesen war also im Anfange, d. h. vor allem Andern und früher als irgend etwas Besonderes; wo aber das: Vor, und: Früher, doch noch überdies als bildlich genommen werden muss, und nur der Dignität nach verstanden werden kann, nicht aber der Zeit nach. Denn so dies zu nehmen, muss uns allein schon die Betrachtung abhalten, dass ja dann das Wörtlein: War, ebenfalls buchstäblich genommen werden

müsste, so dass der Logos vor Erschaffung der Welt war oder Existenz hatte, nun aber, nachdem die Welt erschaffen worden, nicht mehr ist und existirt. — Vielmehr ist jenes Grundwesen, oder der Logos, in Ewigkeit bei Gott, und bringt, indem er bei Gott ist, ewig die unendliche Welt hervor. — Jedoch ist er nur bei der Gottheit, und nicht in der Gottheit; denn wäre er mit dem Ewigen vollkommen Eins, so könnte er nicht der Welt Grundwesen seyn, durch welches alle Dinge geschaffen sind. — Aber dennoch ist auch Er Gott, d. h. ebenfalls göttlicher Natur; er hat Theil an Gottes Wesen, und ist selbst ein Theil, so zu sagen, dieses Wesens: — er ist dem Wesen Gottes zugehörig und nicht davon verschieden; und so ist er der mit der Gottheit, als dem Urgrunde (Gott dem Vater), verknüpfte unendliche und göttliche Grund der ganzen Schöpfung (Gott der Sohn). —

Von dem Logos dürfte man daher allenfalls sagen, dass er nur der uneigentliche Gott sey; denn der schaffende Weltgeist ist nicht der Ewige selbst. Aber aus diesem hat, oder empfängt, jener seine Kraft, und alles, was er, als Seele des Ganzen, wirkt und vollbringt, geschieht aus solcher Kraft Gottes, in welcher Kraft das Wort oder der Logos, dies Grundwesen des Weltalls, eben besteht. — Er ist die sich offenbarende Kraft der ewigen Liebe; — und so lasse man doch den schönsten bildlichen Ausdruck in Ehren, der ihn den Sohn des ewigen Vaters nennt. —

Heisst nun selbst ein gesundes Samenkorn mit seiner gebundenen und schlummernden Kraft noch

lebendig, wie viel mehr ist dann die absolute Kraft des Höchsten lebendig zu nennen! Der lebendige Gott also erzeugt auf ewige Weise das Grundwesen, aus welchem und durch welches die Welt hervorgebracht wird, d. h. war, ist und seyn wird, — Für die religiöse Betrachtung ist es unschädlich, wenn man, diese Vermittelung gleichsam übergehend, geradezu spricht: Gott hat die Welt erschaffen. Wenn aber die philosophische Betrachtung ebenfalls nicht schärfer unterscheidet, so entspringen daraus die Verirrungen der Weltvergötterung. Ist es nun etwa unnütz, wenn der Apostel Johannes sein Evangelium mit einer religiös-philosophischen Ansicht eröffnet, welche, gehörig verstanden, so sehr geeignet ist, allem pantheistischen Unwesen vorzubeugen? — Daran Anstoss zu nehmen, wenn vorhin gesagt wurde: Gott erzeuge das Grundwesen der Welt, wäre wohl nur durch Missverständniss möglich; denn solches Erzeugen ist kein in weltlichen Formen geschehendes Erschaffen, sondern ein bloss wesentliches Erzeugen; und man darf ebensowohl sagen: Gott erzeugt sich selbst, d. h. Er ist durch sich selbst, oder Er hat seinen zureichenden Grund in seinem eigenen ewigen Wesen. Die absolute Kraft kann auf nichts Anderem als auf sich selbst beruhen; alles Andere hingegen beruhet auf Ihr. Und was aus ihr und durch sie erzeugt wird, das ist selbst wieder Kraft, und nicht etwa Thätigkeit. Das Grundwesen der Welt, dieser Grund aller Thätigkeit, ist aus der Kraft Gottes und bei der Kraft Gottes (d. h. mit ihr im Wesen vereinigt), daher an sich unwandelbar wie diese; — so wie überhaupt jede Kraft in Vergleichung mit der Thätigkeit das Ruhende und Unveränderliche ist. — Die

Grundursache der Welt, das die Gesamtheit aller Dinge hervorbringende Wesen, ist aber nur als solche auf das Absolute selbst sich gründende Kraft im Stande, selbst aus sich wieder Kräfte hervorzubringen, und als allgemeine Grundkraft die hieraus entspringenden und hiervon abstammenden mehr vermittelten Kräfte aus ihrer unerschöpflichen Fülle gleichsam zu gebären. — So geschieht es, dass auch die Wirklichkeit wieder Kraft und nicht etwa bloss Thätigkeit ist, und dass die wirkliche Welt kein leerer Schimmer, kein blosses Spiel von Actionen, sondern durch überall sich individualisirendes Wesen erkräftiget, und von dem unendlichen, die Formen des Raumes und der Zeit gleichsam bewohnenden, wahrhaften Inhalte erfüllt ist. — Hierauf beruhet die Göttlichkeit auch des Individuellen. —

Individuum ist ein mit eigener Kraft innerlich begabtes, und gleichsam zum relativen Mittelpunkte seiner selbst ausgeborenes Einzelwesen. — Der Höchste, als absolutes Centrum aller Wesen, ist daher kein Individuum zu nennen; Er ist Alles in Allem. — Wohl aber könnte man allenfalls den Logos oder den Weltgeist als das Erste, alle anderen aus sich hervorbringende, Individuum betrachten, indem dieser seine Kraft ja schon nicht aus sich selbst, sondern aus dem Ewigen hat; — aber er hat sie von dem Ewigen auf ewige und nicht auf zeitliche Weise, und ist eben dadurch der schaffende Grund alles Zeitlichen, welcher mehr ist als die in der Zeit lebenden natürlichen und geistigen Individuen. — Je vollkommener indess der Logos oder der Weltgeist in ein Individuum sich ausgebiert, desto mehr ist freilich das Indi-

viduum Ihm gleich, und dem Wesen des Höchsten gleich. — So konnte ein Einzelwesen unendlich erhaben seyn über eine grosse Menge, und ein Mensch göttlich emporragen über die ihn umgebende Welt! —

Hingegen schwindet andererseits wieder das Einzelne immer vor dem Allgemeinen; denn wo Einzelnes das rechte Wesen nicht in sich hat, da ist es mehr nur durch das Spiel jener Formen entstanden, und gehört sodann mehr zu dem vergänglichen Buchstaben als zum Wesen der Welt; es ist mehr Erscheinung, die keinen Bestand hat, als lebendige Kraft; und verfliegt, wie Spreu im Winde, vor dem Hauche der Gottheit; das volle Korn aber schlägt Wurzel und wächst, und gedeihet für die Erndte der Zukunft. —

Ja, der Odem Gottes wehet durch die ganze Schöpfung, und dies lebendige göttliche Wesen, ausgegangen vom Ewigen, durchdringet, als heiliger Geist Gottes, die Sonnen und die Erden, und regiert die Gestirne, wie die aus ihnen entspriessenden Seelen und Geister, durch alle Jahrtausende.

*

*

*

Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν,
καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς
παρὰ πατρὸς, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. Ἰωάν-
νης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ, καὶ κέκραγε, λέγων· Οὗτος

N

ἦν, ὃν εἶπον· Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, ἔμπροσθέν μου γέγονεν· ὅτι πρῶτος μου ἦν. (Joh. I, 14. 15.).

Die ersten Menschen lebten nicht ohne den heiligen Geist: wie sollten sie ihn schon verloren haben, da sie eben ihn erst empfangen hatten? Ein Jegliches, wie es aus dem Schoosse der Natur kommt, ist in seiner Art gut. Und so ging Gott, wie die heiligen Bücher des alten Bundes bildlich sagen, mit den ersten Menschen um. Er war diesen früheren vernünftigen Erdenbewohnern selbst dann noch nahe, als sie schon wider seine Gebote sich vergangen hatten, und die erste Unschuld und völlige Reinheit des Gewissens nicht mehr ihr Eigenthum war. —

Als der schaffende Weltgeist in diesem Weltkörper zu den ersten mit dem Lichte des Selbstbewusstseyns erleuchteten Geschöpfen sich ausgearbeitet: wie hätte er da etwas so Erbärmliches darstellen können, als die hier und da in feindseliger Umgebung, zwischen Eisfeldern oder im Dickigt unwirthbarer Wälder, zu beinahe vielhischer Wildheit verkrüppelten Menschengestalten sind. Nein, Adam war gewiss kein Eskimo oder Botakude; — vielmehr ist es glaubhaft, dass auch in den vorzüglichsten jetzigen Völkern die allermeisten der gebildetsten Einzelnen, wenn sie werden könnten wie er, einige Ursache, sich zu freuen, haben möchten. —

Wie früh auch die Eigenliebe sich zu regen anfangen und die Leidenschaft erwachen mochte in dem frühesten Menschengeschlechte, von eigent-

licher Verderbniss war es ganz ohne Zweifel frei; und dass es die Nähe der Gottheit empfand, ist wohl bei einer so glücklichen Organisation, als die ursprüngliche Menschenorganisation seyn musste, nicht anders denkbar. Es mochte also, im Gefühle seines Ursprunges aus dem Wesen des wahrhaftigen Gottes, dieses himmlischen Vaters des Lebens und der Liebe, wohl eben so fern noch von sinnloser Abgötterei als von moralischer Verderbniss seyn. — Vielleicht wäre es gar so unrichtig nicht, zu sagen: Den ersten Menschen offenbarte Gott sich geradezu dadurch, dass Er durch das Wesen seiner der Welt inwohnenden Liebe sie schuf. Und so hätten, im Lichte solcher Liebe, jene Menschen wohl wahrhaftig im Paradiese gelebt! —

Klinget nicht aus unerschaulicher grauer Vorzeit noch bis zu uns herüber jener (in der Hesiodischen Theogonie schon versetzte und entstellte) uralte Mythos, nach welchem Eros der oberste der Götter war? Und ist nicht selbst dieser Mythos vielleicht nur noch der mehr dichterische Nachklang gewesen von einer reineren Offenbarung Gottes in der Urepoche der Menschheit? — Waren etwa die Urmenschen dem göttlichen Logos und der Gottheit selbst ferner, als die erst spät hinterher nachgeborenen Menschen? und wenn der Logos ihnen nahe war, empfing dann ihre Seele nichts von seiner Klarheit? Wenigstens sagt Der Apostel, welcher verkündet, dass der Logos vom Anfange bei Gott war, und durch ihn Alles erschaffen wurde, sogleich auch: In ihm war Leben, und das Leben war das Licht der

Menschen. (Ἐν αὐτῷ ζῶν ἦν, καὶ ἡ ζῶν ἦν τὸ Φῶς τῶν ἀνθρώπων. Joh. I, 4.).

Aber der Mensch war geschaffen nach dem Ebenbilde Gottes; er war frei. Und die Nachkommen der freien Urmenschen wurden unfrei, denn sie banden sich selbst mit den Fesseln der Sünde und verfinsterten sich mit der düstern Decke des Aberglaubens. Denn das Herrliche der freien Individualität konnte die Selbstsucht nicht unmöglich machen, und die Willkür war nicht zu trennen von der individuellen Freiheit. So verwandelte sich das Selbstgefühl, zwar edel an sich, aber der Ausartung nicht unfähig, in thörichte Eigenliebe und lieblose Selbstsucht, und selbst der Naturgenuss wurde durch diese Selbstsucht zum sündlichen Sinnendienste. —

Versunken war das Menschengeschlecht immer mehr und mehr in die Finsterniss, und geschmiedet hatte es sich selbst in die Knechtschaft der Sünde. In der Nacht seines Unglaubens und dem trüben Täuschungsschimmer abergläubischen Wahns war ihm entschwunden das Helle und das Wahre; und verloren gegangen war die himmlische Liebe; und in und mit ihr hatte sich von den Menschen entfernt der göttliche Sohn des ewigen Vaters. —

Da erschien zur Erlösung der Welt das Göttliche selbst, und wandelte auf Erden: der Logos ward Fleisch; das lebendige Wort Gottes trat auf unter den Menschen in Menschengestalt. — Gross war der Verfall, gross auch die helfende Barmherzigkeit. Und was alle Weisesten unter

den Weisen des Heidenthums nicht vermocht hatten: zu erretten vom Verderben die Menschheit; das vermochte und vermag der Gottgesandte, der in Gottes auserwähltem Volke geboren wurde. Zwar abtrünnig geworden war selbst dieses Volk; aber selbst so bot es noch den meisten Stoff dar für das neue Reich der Wahrheit, und war der vergleichungsweise empfänglichere Boden, um zuerst Wurzel schlagen zu lassen die Lehre des Heils. —

Der Versucher, dieser Geist der Finsterniss, war weit vorgeschritten in der Ausbreitung seines Reichs des Hasses und der Lüge. Die himmlische Liebe selbst hatte es nicht gehindert, weil sie den Menschen den Gebrauch und so auch den Missbrauch der Freiheit nicht verwehren konnte; denn sie hatte ihnen gegeben, Leben zu haben in ihnen selber. Aber sie liess nicht weiter kommen den Abfall von Gott, als zur Bekehrung nöthig war, und nicht weiter sich ausbreiten den Unglauben, als dass der wahre Glaube gepredigt werden konnte den Völkern, und fest gegründet werden mochte sein unvergängliches Reich. Denn, schreibt Paulus an vormalige Heiden, gleichwie Ihr vordem ungläubig waret gegen Gott, jetzt aber Erbarmen empfangen habt durch den Unglauben Jener (der Juden nämlich): so sind auch sie jetzt ungläubig gewesen, auf dass durch das Erbarmen an euch ihnen ebenfalls Erbarmen wiederfahre. Denn Gott hat Alle beschlossen unter dem Unglauben, auf dass Er sich Aller erbarme. (Ὡςπερ γὰρ ὑμεῖς ποτε ἠπειθήσατε τῷ

θεῶ, νῦν δὲ ἡλεήθητε τῇ τούτων ἀπειθείᾳ· οὕτω καὶ οὗτοι νῦν ἡπείθησαν, τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐλεηθῶσι. Συνέκλεισε γὰρ ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν, ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ. Rom. XI. 30 — 32.).

Wenn nun alle gute Gabe und alle vollkommene Gabe von oben herabkommt, von dem Vater des Lichts (Jac. 1, 17.): so kam ja doch wohl von Ihm und von oben herab ganz vorzugsweise die beste Gabe und die vollkommenste Gabe, die jemals das Menschengeschlecht empfangen hat: der erhabene Gründer des geistigen Messiasreichs! — Und das Licht scheinet in die Finsterniss, und die Finsterniss hat dasselbe nicht angenommen; (Καὶ τὸ Φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. Joh. I, 5.): so wurde schon damals geklagt, und jetzt?

Doch auch jetzt erkennen Viele (nicht bloss unter dem Volke, welches ohnehin noch den meisten inneren Werth hat, sondern auch unter Denen, welche sich als die Gebildetsten rühmen) und lernen immer Mehrere: Wie man sich verhalten soll in dem Hause Gottes, welches ist die Gemeinde des lebendigen Gottes. — Ein Pfeiler und Grundveste der Wahrheit und übereinstimmend gross ist das Geheimniss der Gottseligkeit: Gott ist offenbaret im Fleisch, gerechtfertiget im Geist, gesehen von den Boten, verkündiget unter den Völkern, gegläubet in der Welt, aufgehoben in Herrlichkeit;

(πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ Θεοῦ ἀναστρέψεσθαι, ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία Θεοῦ ζῶντος. — Στύλος καὶ ἐδραίωμα τῆς ἀληθείας καὶ ὁμολογουμένως μέγα ἐστὶ τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον· Θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι, ὤφθη ἀγγέλοις, ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν, ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ, ἀνελήφθη ἐν δόξῃ. I. Tim. III, 15. 16.).

So redet von Christo Einer jener Boten, der Apostel Paulus; derselbige, welcher spricht: Ein Gott, Ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus, der sich selbst gegeben hat zur Erlösung für Alle (1 Tim. 2, 5.). — O selig Ihr, die den göttlichen Mittler selbst hörten und sahen, und mit dem Evangelisten sagen konnten: Der Logos, das wahrhaftige Wesen Gottes, wohnete unter uns: und wir sahen die Herrlichkeit desselben, eine Herrlichkeit, wie des Eingeborenen vom Vater! — Selig aber auch wir, so wir im Geiste noch jetzt Ihn schauen, in Andacht den Blick auf Ihn, zurück und zugleich vorwärts wendend! Denn Er ist mehr, und bei Gott war er mehr und wird er mehr seyn, als alle Menschen. Dieser war es, sprach Johannes der Täufer, von dem ich gesagt habe: Nach mir wird kommen, der vor mir gewesen ist, denn er war ehe, denn ich! — Und, setzt der Evangelist hinzu, aus der Fülle desselben haben wir alle genommen, und zwar Wohlthat über Wohlthat. (Καὶ ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν, καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος. Joh. I, 16.)

Die Gotteskraft, wodurch Alles hervorgebracht wurde, dies göttliche Grundwesen der Welt, nen-

net Johannes zu Anfange seines Evangeliums (hindeutend im Ausdrucke auf Ansichten griechischer Weisen) den Logos, und sagt, dass dieser in Jesu als Mensch erschienen sey. — Aber auch der Apostel Paulus (der erklärte und gewaltige Feind aller blossen Philosopheme), als er sagt: Gott habe uns errettet aus der Gewalt der Finsterniss, und versetzt in das Reich des Sohnes seiner Liebe; fügt hinzu: welcher ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene in der ganzen Schöpfung: denn in ihm sind alle Dinge geschaffen, die in den Himmeln und die auf der Erde, die sichtbaren und die unsichtbaren, und wie die Thronen, so die Herrschaften, und so die Obrigkeiten und die Gewalten: Alles ist durch ihn und zu ihm geschaffen: und Er ist vor Allem, und Alles bestehet in ihm u. s. w. (*ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως· ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὄρατα καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε κυριότητες, εἴτε ἀρχαί, εἴτε ἐξουσίαι· τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἐκτίσται· καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε.* Col. I, 15 — 17.). — Derselbe Apostel, welcher also ebenfalls des festen Glaubens war, dass das Wesen Christi das allgemeine Wesen, und der wahre göttliche Bestand und Gehalt in Allem sey, drückt dies an einem andern Orte noch einfacher und deutlicher so aus: Obgleich es giebt, die man Götter nennt, es sey im Himmel oder auf Erden: so ist für uns doch nur Ein Gott, der Vater, aus welchem Alles, so wie Wir zu Ihm; und Ein Herr, Jesus

Christus, durch welchen Alles, so wie Wir durch Ihn. (Καὶ γὰρ εἶπερ εἰσὶ λεγόμενοι θεοὶ, εἴτε ἐν οὐρανῷ, εἴτε ἐπὶ γῆς • ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα, καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν • καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς, δι' οὗ τὰ πάντα, καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ. I. Cor. VIII, 5. 6.). —

Zu den Pharisäern aber (als sie seine göttliche Beglaubigung nicht erkannten, oder nicht erkennen wollten) sprach Er selbst: Was dünket euch wegen Christi? — Wess Sohn ist er? Sie sprachen zu ihm: Davids. Er sprach zu ihnen: Wie nennet ihn denn David im Geist einen Herrn? da er saget: „Der Herr hat gesagt zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis dass ich lege deine Feinde zum Schemel deiner Füße.“ So nun David ihn Herrn nennet, wie ist er denn sein Sohn? (Matth. 22, 42 — 45.). — Und Niemand, heisst es weiter, konnte ihm ein Wort antworten. — (Jeder hing nämlich, entweder blindlings oder mit Vorsatz, an dem blossen Buchstaben, und Niemand hatte den Geist. — Wenn aber in unsern Zeiten Manche gefragt würden: Was sie denn von obigen Aussprüchen hielten? ob Paulus nun aufgeklärter sey, als Johannes, oder umgekehrt? und ob vielleicht Paulus, wenn wider Vermuthen auch er mystisch und starkgläubig erscheint, dergleichen nur von Andern entlehnt und abgeschrieben habe? — so möchte es mit der Antwort vielleicht auch ein wenig stocken.) —

Derselbe prophetische Psalm, aus welchem Jesus jene Worte anführte, spricht ferner auch:

„Der Herr hat geschworen, und wird ihn nicht gereuen: Du bist ein Priester ewiglich, nach der Weise Melchisedech!“ (Ps. 110, 4.). — So wie vor Melchisedech, der König und zugleich Priester war, selbst Abraham, der hohe Patriarch, sich beugte; so beuget sich hier der Nachkommen Abrahams ruhmwürdigster König vor dem unsterblichen Priester nach der Ordnung Melchisedech, vor dem Messias: welcher nicht nach dem Gesetz des fleischlichen Gebots erzeugt ist, sondern nach der Kraft des unendlichen Lebens (Hebr. 7, 16.). —

Ist nun Jesus der geistige Messias, und durch sein göttliches Wesen der Mittler zwischen Gott und den Menschen, wie das göttliche Grundwesen (der Logos) das Vermittelnde zwischen der Gottheit und dem All der Dinge ist: — so ist eben in solchem Wesen Christus auch wahrhaft Eins mit jenem göttlichen Grundwesen und mit der ewigen Liebe selbst. Wohl ist er dann das Haupt alles Dessen, was leibt und lebt in seiner Gemeinde, und unter allen Todten der Erstgeborne zum neuen Leben; auf dass in Allen Er vorwaltend werde; (cf. Col. I, 18.). Denn es war das Wohlgefallen, dass in ihm alle Fülle wohne, und durch ihn alles zu ihm versöhnet werde: Frieden zu geben durch das Blut seines Kreuzes, durch ihn selbst, sowohl Dem was auf der Erde, als Dem was in den Himmeln ist. (Ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι, καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτὸν, εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ

αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, δι' αὐτοῦ, εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Col. I, 19. 20.). —

So wünschet denn mit gerechter fürsorglicher Innigkeit der Apostel den Mitgliedern entfernter Gemeinen: dass gestärket werden möchten die Herzen derselben, durch Zusammenhalten in Liebe, und zu allem Reichthum der Vervollkommnung des Verständnisses, zur Erkenntniss des Geheimnisses Gottes, wie des Vaters, so auch Christi, in welchem verborgen liegen alle Schätze der Weisheit und des Wissens; (ἵνα παρακληθῶσιν αἱ καρδίαι αὐτῶν, συμβιβασθέντων ἐν ἀγάπῃ, καὶ εἰς πάντα πλοῦτον τῆς πληροφίας τῆς συνέσεως, εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ Θεοῦ καὶ πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ, ἐν ᾧ εἰσι πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως ἀπόκρυφοι. Col. II, 2. 3.). Dieses sage ich aber, setzt Paulus hinzu, damit Niemand euch abwendig mache durch Verführungsreden (Τοῦτο δὲ λέγω, ἵνα μὴ τις ὑμᾶς παραλογίζηται ἐν πιθανολογίᾳ.). Und weiter: Sehet zu, dass Niemand zum Räuber an euch werde durch die Philosophie und leeres Blendwerk, nach menschlicher Unterweisung, nach den Satzungen der Welt, und nicht nach Christo. (Βλέπετε, μὴ τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης, κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, καὶ οὐ κατὰ Χριστὸν. Col. II, 8.). —

Gewiss hatte Paulus hier nicht zuviel gesagt; es sey denn, dass er auch darin geirret hätte,

wenn er beifügt: Denn in ihm wohnet die ganze Vollendung der Göttlichkeit leibhaftig, und ihr seyd, die in ihm vollendet werden. (*"Ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς Θεότητος σωματικῶς, καὶ ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι.* Col. II, 9.). — Wer aber hiergegen sich auflehnen wollte, der müsste zuerst damit anfangen, Ungöttliches an Christo nachzuweisen, sey es in der Lehre, oder sey es im Leben. Indess wo wären jetzt noch Thoren von solcher Armuth des Geistes und Gemüthes, dass ihnen so Etwas einfallen könnte? und wo wäre der Lügner, frech genug, Gemeines und Niederes dem Hohen und Unvergleichlichen anzudichten? dem Einzigem, welcher von sich sagen durfte: Wer kann mich eines Fehltritts zeihen? — Nur Vorurtheil, in eigener Schlechtigkeit wurzelnd, kann jemals Flecken werfen wollen auf Ihn, der die Reinheit selbst war und in solcher Reinheit sich gegen jede Anfechtung erhielt. Und nur der Unkunde kann dies unbekannt seyn. Darum lasset uns fleissig lesen, und hören und wieder erzählen das Evangelium von Christo, in welchem auch wir vollendet werden sollen!

Jesus, der immer Wahrhaftige, konnte sich selbst für nichts Anderes halten, als was er war; und er war nichts Anderes, als was er in sich fühlte. — Fühlte er nun von göttlichem Wesen sich ganz durchdrungen; wie hätte er denn Anderes von sich halten sollen? — Das eigene Innere war hier die unmittelbare und unumstössliche Beglaubigung; — und solcher sollen auch wir theilhaftig werden, wenn wir nach dem Muster

Christi, und durch geistige Wiedergeburt in seinem Wesen, ebenfalls Kinder des himmlischen Vaters werden aus Kindern der trügerischen Sinnenwelt. —

Woher denn der göttliche Wandel Jesu, wenn sein Gemüth nicht göttlich war? und woher seine göttliche Lehre, wenn nicht eben so göttlich war sein denkender Geist? — Aber die Lehre war nicht ohne den Wandel und der Wandel nicht ohne die Lehre; sondern beides war göttlich in Einem, und dieser Eine war Christus. Gemüth und Geist, Empfinden, Wollen und Denken, waren enig in der Seele des Heilandes, wie nie in der Seele eines andern Menschen. Darum richtete Er und kein anderer aus das Werk der Erlösung; und darum auch war Er wie kein anderer ähnlich dem Höchsten, welcher die Einheit selber ist. —

Dieser innigen Vereinigung mit Gott eben so klar sich bewusst, als überzeugt von der Unähnlichkeit anderer Menschen mit ihm in eben jenem Hauptpunkte, sprach Jesus zu den Juden: Ihr seyd von unten her, Ich bin von oben herab; Ihr seyd von dieser Welt, Ich bin nicht von dieser Welt. (*ὑμεῖς ἐκ τῶν κάτω ἐστέ, ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμι· ὑμεῖς ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἐστέ, ἐγὼ οὐκ εἰμι ἐκ τοῦ κόσμου τούτου.* Joh. VIII, 23.). — In der aus jenem Bewusstseyn unmittelbar hervorgehenden festen Zuversicht aber, sprach Jesus, als er der Wiedererweckung des Lazarus versichert war, zu Gott betend: Vater, ich danke dir, dass du mich erhöret hast. Doch ich weiss, dass du mich allezeit

hörest: aber um des Volks willen, das umher stehet, sage ichs, damit sie glauben, dass du mich gesandt hast. (Πάτερ, εὐχαριστῶ σοι, ὅτι ἤκουσάς μου. Ἐγὼ δὲ ἤδειν, ὅτι πάντοτέ μου ἀκούεις· ἀλλὰ διὰ τὸν ὄχλον τὸν περιεστῶτα εἶπον, ἵνα πιστεύσωσιν, ὅτι σὺ με ἀπέστειλας. Joh. XI, 41. 42.). — Die, mit solcher Gewissheit verknüpfte, Fülle der göttlichen Liebe aber redete aus Jesu, als er sprach: Wenn ihr des Menschen Sohn erhöhen werdet, dann werdet ihr erkennen, dass ich's sey; von mir selber thue ich nichts, sondern wie mich's mein Vater gelehret hat, so rede ich; und Der mich gesandt hat, ist mit mir; nicht alleine hat mich gelassen der Vater, denn ich thue allezeit, was ihm wohlgefällig ist. (Ὅταν ὑψώσητε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, τότε γνώσεσθε, ὅτι ἐγὼ εἰμι· καὶ ἀπ' ἐμαυτοῦ ποιῶ οὐδέν, ἀλλὰ καθὼς ἐδίδαξέ με ὁ πατήρ μου, ταῦτα λαλῶ· καὶ ὁ πέμψας με, μετ' ἐμοῦ ἐστίν· οὐκ ἠφῆνέ με μόνον ὁ πατήρ, ὅτι ἐγὼ τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ποιῶ πάντοτε. Joh. VIII, 28. 29.). —

So war Jesus! — Wodurch aber war er so? Durch Zufall! könnten etwa die Gedankenlosen antworten; — durch sich selbst! würden die Verehrer der reinen Vernunft meinen. — Er selbst sprach hingegen: Wie der Vater Leben hat in ihm selber, also gab er auch dem Sohne Leben zu haben in ihm selber. (Ὡσπερ ὁ πατήρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ· οὕτως ἔδωκε καὶ τῷ υἱῷ ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ. Joh. V, 26.). Denn hätte Jesus nicht das lebendige Wesen Gottes gehabt: wie würde auch nur der Vorsatz, so zu seyn als

er war, in ihm entstanden seyn? — Und doch wäre es nur eine sehr ärmliche Ansicht, hier alles auf den kahlen Vorsatz zurückzuführen. Das Wollen hätten wohl gar Viele, aber das Vollbringen? . . . Und eben so möchte auch die Erkenntniss es nicht thun. Salomon war sehr reich an Erkenntniss; auch gewiss nicht wenig guten Willens mochte er haben: aber wie stand es mit dem Vollbringen? — Siehe hier ist mehr denn Salomon! — und mehr als blosser Vorsatz, und mehr als blosser Einsicht. — Wo freilich die Einsicht und das Streben einander gänzlich durchdrungen haben, da mag auch ein Wollen seyn, dem das Vollbringen nicht fehlt; und da mag mehr seyn denn Salomon; — denn dadurch wird das Erschaffene zum wahren Ebenbilde Gottes, dass es die Einheit des göttlichen Wesens in sich darstellt. —

Gott gab auch der Welt, das Leben zu haben in ihr selber; aus dem ewigen Urquell des Lebens hat sie ihre lebendige Kraft. Aber in der Wirklichkeit bringet die Welt nicht bloss das gediegene Wesen Gottes, sondern auch nichtiges Unwesen an den Tag. — Hingegen eben in der Wirklichkeit erschien in Jesu und durch Jesum das wahrhaftige göttliche Wesen in lauterer Klarheit; — woher nun dies, und woher dies nur hier? — Das eben ist die Frage? und die Antwort ist: nicht durch Zufall, nicht durch Willkür der Ichheit, sondern durch den ewigen Willen (welcher nicht etwa nur ein zeitliches Wollen ist) des Höchsten, der lebendiges Wesen giebt aus Seinem Wesen. —

Aus der ewigen Liebe war auch die unendliche Liebe, die geboren wurde in Menschengestalt; und aus dem Urquell des Lichts entsprang das Licht der Welt, der gottgesandte Heiland. Der himmlische Vater war es, der sich so herrlich offenbarte in dem Sohne; und die Weltregierung Gottes machte Den, der Ihm, dem Höchsten, der Liebste war, weil er immer nur that, was die ewige Liebe gebot, zum Opfer der Versöhnung und Mittler des Heils der sündigen und von Ihm abgefallenen Menschheit. Denn also hat Gott die Welt geliebet, dass er seinen eingebornen Sohn gab: auf dass Alle, die an ihn gläuben, nicht verloren werden, sondern ewiges Leben haben. (Οὕτω γὰρ ἠγαπήσεν ὁ Θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀποληται, ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον. Joh. III, 16.). So sprach unser Heiland zu Nikodemo. Und so mögen wir mit dem Apostel ausrufen: Ist Gott für uns, wer mag wider uns seyn? Welcher auch seines eigenen Sohns nicht hat verschonet, sondern hat ihn für uns alle dahin gegeben: wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken? (Εἰ ὁ Θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν, τίς κατ' ἡμῶν; ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, ἀλλ' ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτὸν· πῶς οὐχὶ καὶ σὺν αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίσεται; Rom. VIII, 31. 32.). — Darin ist erschienen die Liebe Gottes an uns, dass Gott seinen eingebornen Sohn gesandt hat in die Welt, dass wir durch ihn leben sollen. (Ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσालκεν ὁ Θεὸς εἰς τὸν κόσμον, ἵνα ζήσω-

μεν δι' αὐτοῦ. I. Joh. IV, 9.). — Und dazu, sagt Johannes an einer andern Stelle, ist erschienen der Sohn Gottes, dass er die Werke des Teufels zerstöre. (Εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου. I. Joh. III, 8.) —

Aber die göttliche Liebe, die Zerstörerinn des Bösen, ist frei; und es ist nichts Unfreies in dem, was aus Liebe geschieht. Der Vater hatte auch dem Sohne gegeben, das Leben und die Liebe in sich selber zu haben. Und das Opfer opferte sich selbst. Denn ihr wisset die Gnade unsers Herrn Jesu Christi, dass, ob er wol reich ist, ward er doch arm um euret willen, auf dass ihr durch seine Armuth reich würdet. (Γινώσκετε γὰρ τὴν χάριν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσε πλούσιος ὢν, ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε. II. Cor. VIII, 9.). —

Einheit Dessen, was in der Freiheit besteht, was eigenthümliche Kraft hat, ist Liebe; Gott aber, aus welchem alle Kraft kommt, ist der Liebe ewiger Urquell. — Daher sprach Christus in bildlicher Rede: Der Sohn kann nichts von ihm selber thun, denn was er siehet den Vater thun. (Οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἄφ' ἑαυτοῦ οὐδέν, εἰ μὴ τὸ βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα. Joh. V, 19.); — so wie er auch sagte: Gläubet doch den Werken, wollt ihr mir nicht gläuben: auf dass ihr erkennet und gläubet, dass der Vater in mir ist, und ich in ihm. (Καὶ ἐμοὶ μὴ πισεύητε, τοῖς ἔργοις πισεύσατε· ἵνα

γινώτε καὶ πιστεύετε, ὅτι ἐν ἐμοὶ ὁ πατήρ, καὶ γὰρ ἐν αὐτῷ. Joh. X, 38.).

Hierbei drängt sich von selbst die Frage auf (und sie ist eines sehr reiflichen und unermüdeten Nachdenkens werth): ob denn das göttliche Wesen damals, als es in dem Menschen Jesus Christus auf Erden sich so wirksam bewies, etwa bei Gott und in Gott nicht war? — Sollte bei sorgsamer Erwägung sich zeigen, dass dasselbige Wesen zugleich in Gott war und seyn musste, als es in Jesu zur Erlösung der Menschheit lebendig und kräftig sich erwies; so liesse hieran sich eine zweite wichtige Frage knüpfen, nämlich die: ob durch die in die Wirklichkeit eingetretene Göttlichkeit (des Wesens in Jesu) die Göttlichkeit des Grundes (nämlich der schaffenden Kraft des Weltalls) etwa aufgehört habe eine solche zu seyn? — Fände sich dann, dass der Geist Jesu nicht göttlich seyn konnte, wenn der Weltgeist nicht göttlich wäre, und dass die Göttlichkeit Dieses in Jenem mit der zum Messias-Amte gehörigen Reinheit erschien; so wäre es Zeit, die dritte Frage zu thun: Ob auch solches Hervortreten des der Welt inwohnenden göttlichen Grundwesens in die Wirklichkeit (das Leiblichwerden des Logos) wohl geschehen mochte anders, als kraft der Verknüpfung eben dieses Grundwesens mit dessen unbedingtem, von allen Beschränkungen und so auch von denen der Zeit durchaus unabhängigem, Ursprunge?

Betrachtet dies, lieben Freunde, in dem inneren Heiligthume eures Geistes; da, wo dessen Gedanken Eins sind mit dessen heiligsten Gefühlen!

Dann wird das Werk der Erlösung Derer, die auf Erden leben, nicht als irdisch und auf diese kleine trübe Erde beschränkt erscheinen; sondern es wird im höheren Lichte verklärt sich zeigen, als ein Theil der wahren Geschichte des Weltalls. Dann sieht man, in aufdämmernder Ahnung wenigstens, was es bedeuten soll, wenn der wiedererscheinende Jesus sprach: Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. (*Ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς*. Matth. XXVIII, 18.).

Die aber, denen die wahre Erkenntniss darin zu bestehen scheint, nach dem Geschichtlichen, wie sie es nennen, die Gotteslehre zu gestalten, mögen zu allererst inne zu werden suchen, dass die Geschichte selbst göttlich ist, weil die Welt sich aus dem Wesen Gottes gestaltet, und dass die Geschichte der Erde, insoweit sie göttlich ist, gleich ist der Geschichte des ganzen in Zeit und Raum geformten All. Denn überall muss das Erschaffene sich verstricken in die Endlichkeit; und überall muss die Erlösung kommen aus der unendlichen Kraft der göttlichen Liebe.

Suchet, so werdet ihr finden; klopfet an, so wird euch aufgethan: —

Das kein Auge gesehen hat, und kein Ohr gehöret hat, und in keines Menschen Herz kommen ist, das Gott bereitet hat denen, die ihn lieben. Uns aber hat es

Gott offenbaret durch seinen Geist. Denn der Geist erforschet alles, auch die Tiefen der Gottheit. Denn welcher Mensch weiss, was im Menschen ist, ohne der Geist des Menschen, der in ihm ist? Also auch weiss Niemand, was in Gott ist, ohne der Geist Gottes. Wir aber haben nicht empfangen den Geist der Welt, sondern den Geist aus Gott: dass wir wissen können, was uns von Gott gegeben ist. (1 Cor. 2, 9 — 12.).

Das Reich Gottes stehet nicht in Worten, sondern in Kraft (1 Cor. 4, 20.) — Und Niemand kann Jesum einen Herrn heissen, als nur im heiligen Geiste. Es sind mancherlei Gaben, aber es ist Ein Geist. Und es sind mancherlei Aemter, aber es ist Ein Herr. Und es sind mancherlei Kräfte: aber es ist Ein Gott, der da wirkt Alles in Allem (1 Cor. 3 — 6.).

Wir haben ein vestes prophetisch Wort; und ihr thut wohl, dass ihr darauf achtet, als auf ein Licht, das da scheint in einem dunkeln Ort, bis der Tag anbreche und der Morgenstern aufgehe in euren Herzen. Und das sollt ihr für das erste wissen, dass keine Weissagung in der Schrift geschicht aus eigener Auslegung. Denn es ist noch nie keine Weissagung aus menschlichem Willen hervorbracht: sondern die heiligen Menschen Gottes haben geredt, getrieben von dem

heiligen Geiste. Es waren aber auch falsche Propheten unter dem Volk, wie unter euch seyn werden falsche Lehrer (2 Petr. 1, 19. — 2, 1.).

Wer Gotte nicht gläubet, der machet ihn zum Lügner: denn er gläubet nicht dem Zeugniss, das Gott zeuget von seinem Sohn. Und das ist das Zeugniss, dass uns Gott das ewige Leben hat gegeben: und solches Leben ist in seinem Sohn. Wer den Sohn Gottes hat, der hat das Leben: wer den Sohn Gottes nicht hat, der hat das Leben nicht (1 Joh. 5, 10 — 12.).

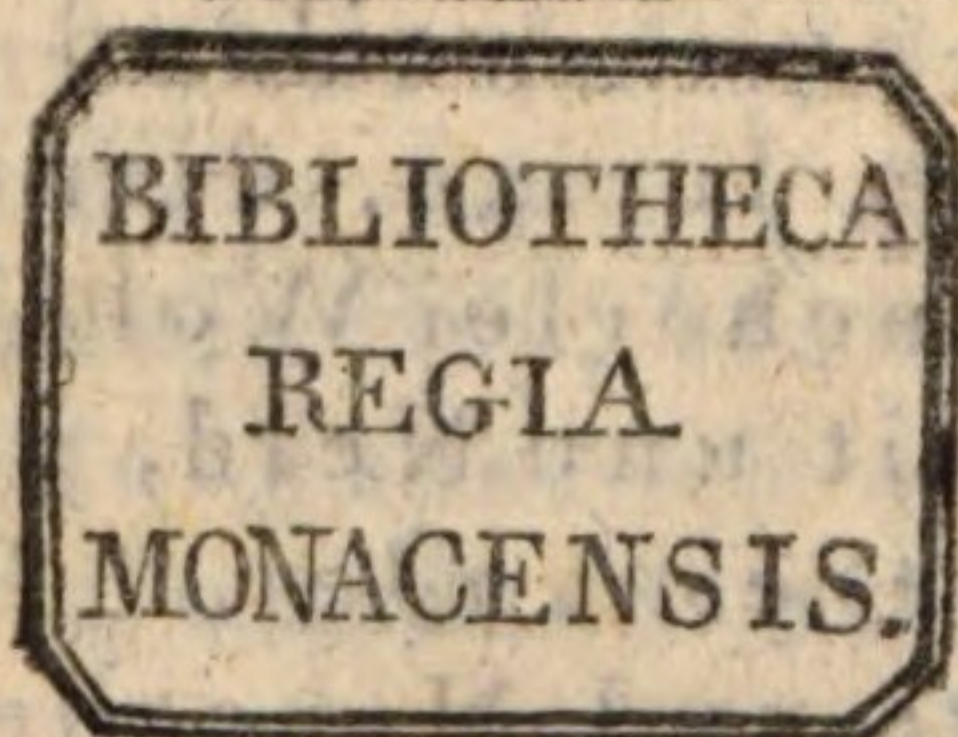
Es ist hie kein Unterschied: sie sind allzumal Sünder, und mangeln des Ruhms, den sie an Gott haben sollten; und werden ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade, durch die Erlösung, so durch Jesum Christum geschehen ist (Röm. 3, 23. 24.). —

Wir waren auch weiland Unbesonnene, Unfolgsame, Irrige, dienend den Begierden und mancherlei Wohllüsten, wandelnd in Bosheit und Neid, gehässig, und feindlich unter einander. Da aber erschien die Güte und Menschenliebe Gottes unsers Heilandes; nicht um der Werke willen der Gerechtigkeit, die wir gethan hatten, sondern nach seiner Barmherzigkeit errettete er uns, durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung

des heiligen Geistes, welchen Er ausgegossen hat reichlich über uns durch Jesum Christum unsern Heiland (Tit. 3, 3 — 6.). —

So leget nun von euch ab den alten Menschen, der durch Lüste in Irrthum sich verderbet. Erneuert euch aber im Geist eures Gemüths; und ziehet den neuen Menschen an, der nach Gott geschaffen ist in wahrhafter Gerechtigkeit und Heiligkeit (Eph. 4, 22 — 24.).

O welch eine Tiefe des Reichthums, beide der Weisheit und Erkenntniss Gottes! — Dem Könige der Ewigkeiten, dem unvergänglichen, unsichtbaren, der allein Gott ist, sey Ehre und Preis von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen.



V e r b e s s e r u n g e n .

- S. 48 Z. 6 ist: Dessen, wegzulassen.
- 88 - 14 v. u. ist so, wegzulassen.
- 89 - 8 ist nach: genommen, beyzufügen: wird.
- 95 - 8 statt: sie, l. m.: er.
- 97 - 19 ist: absolutes, wegzulassen.
- 98 - 2 statt: hingegen, l. m.: hiergegen.
- 102 - 7 statt: es, l. m.: er.
- 109 - 18 statt: überwindend, l. m.: überwindet.
- 110 - 4 ist nach: und, beyzufügen: in ihm.
- 114 - 9 v. u. ist: selbst, wegzulassen.
- 119 - 7 v. u. statt: allen, l. m.: allem.
- 121 - 11 v. u. ist nach: mittheilt, bloss ein Comma zu setzen.
- 124 - 10 ist: lesenden, wegzulassen.
- 135 - 19 statt; des Ewigen, l. m.: der ewigen.
- 139 - 12 v. u. ist nach: innig das Comma wegzulassen.
- 156 - 18 ist: sein, wegzulassen.
- 165 - 14 v. u. statt: Hülle, l. m.: Höhe.
- 189 - 11 statt: begeistert, l. m.: begeistert.
- 199 - 9 v. u. statt: wir, l. m.: mir.
-

Verzeichnis

2.	48 E. 1. ist Dasein, westlich
-	88 - 1. ist Dasein, westlich
-	89 - 1. ist Dasein, westlich
-	90 - 1. ist Dasein, westlich
-	91 - 1. ist Dasein, westlich
-	92 - 1. ist Dasein, westlich
-	93 - 1. ist Dasein, westlich
-	94 - 1. ist Dasein, westlich
-	95 - 1. ist Dasein, westlich
-	96 - 1. ist Dasein, westlich
-	97 - 1. ist Dasein, westlich
-	98 - 1. ist Dasein, westlich
-	99 - 1. ist Dasein, westlich
-	100 - 1. ist Dasein, westlich
-	101 - 1. ist Dasein, westlich
-	102 - 1. ist Dasein, westlich
-	103 - 1. ist Dasein, westlich
-	104 - 1. ist Dasein, westlich
-	105 - 1. ist Dasein, westlich
-	106 - 1. ist Dasein, westlich
-	107 - 1. ist Dasein, westlich
-	108 - 1. ist Dasein, westlich
-	109 - 1. ist Dasein, westlich
-	110 - 1. ist Dasein, westlich
-	111 - 1. ist Dasein, westlich
-	112 - 1. ist Dasein, westlich
-	113 - 1. ist Dasein, westlich
-	114 - 1. ist Dasein, westlich
-	115 - 1. ist Dasein, westlich
-	116 - 1. ist Dasein, westlich
-	117 - 1. ist Dasein, westlich
-	118 - 1. ist Dasein, westlich
-	119 - 1. ist Dasein, westlich
-	120 - 1. ist Dasein, westlich

L e i p z i g,
gedruckt bei Breitkopf und Härtel.
1819.

Leipzig

Verlag von Breitkopf und Härtel

1819

X III. 87

Thilo, Ludwig

Euchariston Über das Verhältniß der göttlichen zur außerweltlichen
Gottheit

Breslau 1820

Ph.sp. 259 m

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10043139-8